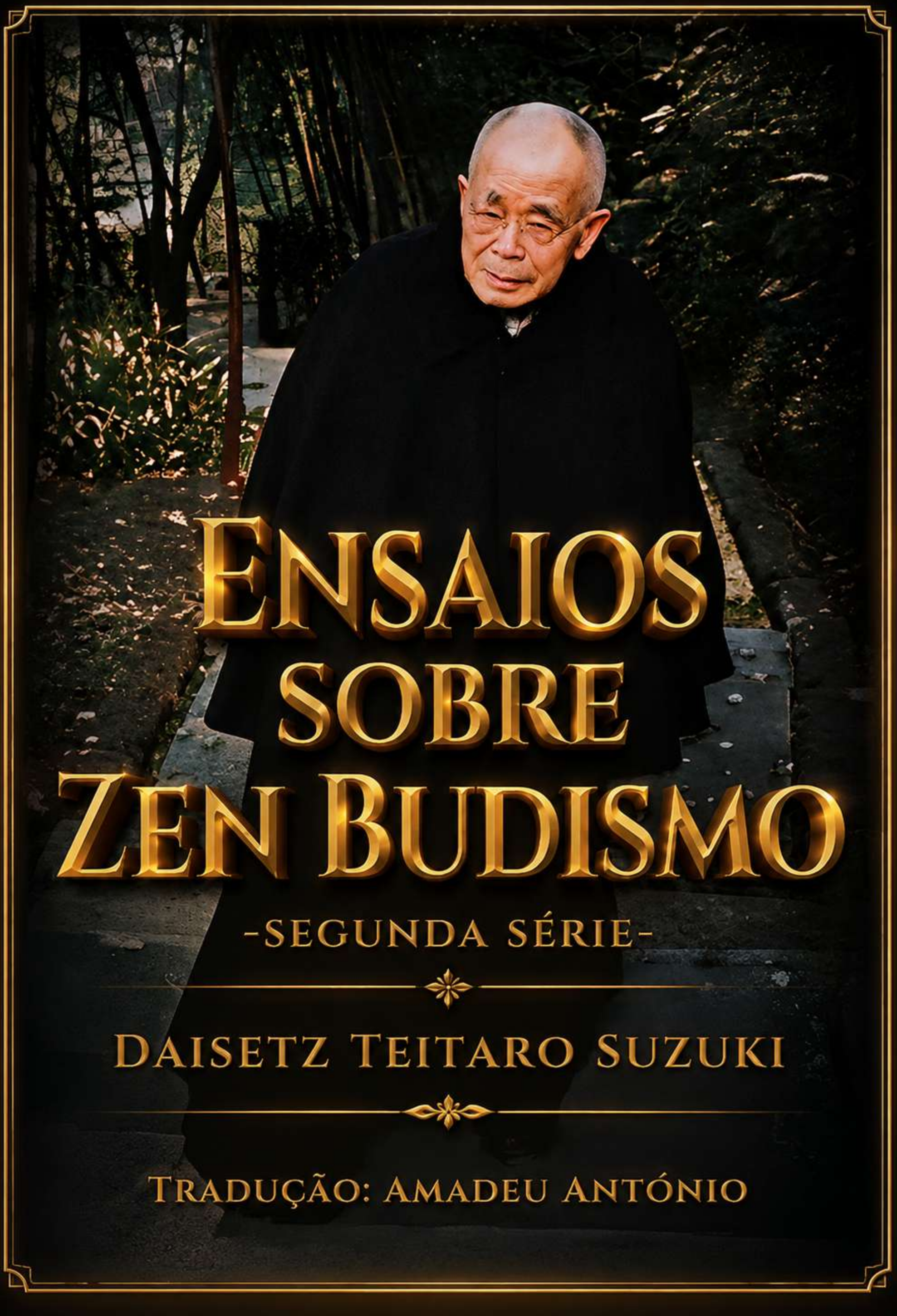

Ensaios sobre Zen Budismo

-segunda série-

Daisetz Teitaro Suzuki

Tradução: Amadeu António

ENSAIOS SOBRE O BUDISMO ZEN

Segunda Série Daizetz Teitaro Suzuki

PREFÁCIO DO EDITOR

Daisetz Teitaro Suzuki, D.Litt., Professor de Filosofia Budista na Universidade de Otani, Quioto, nasceu em 1869. É provavelmente, hoje em dia, a maior autoridade viva em filosofia budista, e é certamente a maior autoridade em Budismo Zen. As suas principais obras em inglês sobre o tema do Budismo somam uma dúzia ou mais, e das suas obras em japonês, ainda desconhecidas no Ocidente, existem pelo menos dezoito. Ele é, além disso, como uma bibliografia cronológica de livros sobre o Zen em inglês claramente mostra, o instrutor pioneiro do assunto fora do Japão, pois, à exceção de *A Religião do Samurai*, de Kaiten Nukariya (Luzac and Co., 1913), nada se sabia do Zen como uma experiência viva, a não ser pelos leitores de *The Eastern Buddhist* (1921-1939), até à publicação de *Ensaios sobre o Budismo Zen (Primeira Série)* em 1927.

O Dr. Suzuki escreve com autoridade. Não só estudou obras originais em sânscrito, páli, chinês e japonês, como possui um conhecimento atualizado do pensamento ocidental em alemão e francês, bem como no inglês que fala e escreve tão fluentemente. Ele é, de resto, mais do que um erudito; é um budista. Embora não seja sacerdote de nenhuma seita budista, é honrado em todos os templos no Japão pelo seu conhecimento das coisas espirituais, direto e profundo, como testemunham todos os que se sentaram aos seus pés.

Quando fala dos graus mais elevados de consciência, fala como um homem que neles habita, e a impressão que causa naqueles que entram nas franjas da sua mente é a de um homem que procura os símbolos intelectuais com que descrever um estado de perceção que se situa, na verdade, «além do intelecto».

Para aqueles que não se podem sentar aos pés do Mestre, os seus escritos devem servir de substituto. Todos estes, contudo, estavam esgotados em Inglaterra por volta de 1940, e todas as existências restantes no Japão foram destruídas no incêndio que consumiu três quartos de Tóquio em 1945. Quando, portanto, cheguei ao Japão em 1946, combinei com o autor para que a Sociedade Budista de Londres — a minha esposa e

eu próprio como seus delegados — desse início à publicação das suas *Obras Completas*, reimprimindo os velhos favoritos e imprimindo o mais rapidamente possível as traduções das muitas obras novas que o Professor, recolhido na sua casa em Quioto, tinha escrito durante a guerra.

Este empreendimento, contudo, estava além das forças da Sociedade Budista, pelo que assegurámos a assistência de Rider and Co. que, apoiada pelos vastos recursos da Casa Hutchinson, pode satisfazer as necessidades de tão considerável tarefa.

Sobre o Zen em si, não preciso de dizer nada aqui, mas a venda crescente de livros sobre o tema, tais como *O Espírito do Zen*, de Alan Watts (Murray), o meu próprio *Budismo Zen* (Heinemann), e a série de traduções originais das Escrituras Zen Chinesas e outras obras publicadas pela Sociedade Budista, provam que o interesse do Ocidente está a aumentar rapidamente. O Zen, contudo, é um assunto extremamente fácil de compreender mal, sendo por isso importante que as palavras de um perito reconhecido venham prontamente parar às mãos.

Propõe-se publicar as obras do Dr. Suzuki em grupos de três, contendo cada grupo, se possível, uma das suas obras maiores, uma obra menor e uma obra ainda inédita em inglês. As três primeiras escolhidas foram a Primeira Série dos seus *Ensaios sobre o Budismo Zen*, a sua valiosa *Introdução ao Budismo Zen*, com uma tradução de Miss Constance Rolfe do longo Prefácio do Dr. C. G. Jung para a edição alemã, e uma obra nova que aparece sob o título de *A Doutrina Zen do Não-Pensamento (O Significado do Sutra de Hui-neng [Wei Lang])*. O próprio Sutra é publicado para a Sociedade Budista por Luzac and Co. como *O Sutra de Wei Lang*.

O segundo grupo, de que este faz parte, inclui também outra das obras menores, *O Manual do Budismo Zen*, e uma obra completamente nova, *Viver pelo Zen*. A escolha para os grupos posteriores será influenciada pela procura popular.

Christmas Humphreys 1950 Presidente da Sociedade Budista, Londres

NOTA EDITORIAL

As referências nas notas de rodapé à Primeira Série dos *Ensaios sobre o Budismo Zen* dizem respeito à Segunda Edição, já publicada nestas «Obras Completas de D. T. Suzuki».

ÍNDICE

PREFÁCIO DO EDITOR

PREFÁCIO DO AUTOR
ENSAIO I O EXERCÍCIO DO KOAN
PARTE I — (1) Uma Experiência Além do Conhecimento
O Significado do Satori no Zen,)
Principais Caraterísticas do Satori
Antecedentes Psicológicos do Satori Anteriores ao Sistema do Koan
Alguns Exemplos Práticos
Fatores Determinantes da Experiência Zen
O Antecedente Psicológico e o Conteúdo da Experiência Zen, Técnica da Disciplina Zen na sua História Primitiva.
O Crescimento do Sistema do Koan e o seu Significado
Instruções Práticas Relativas ao Exercício do Koan
Várias Generalizações sobre o Exercício do Koan, 98 — (11) Registos Pessoais das Experiências Zen
A Importância e a Função do Espírito de Indagação
PARTE II
O Exercício do Koan e o Nembutsu
Nembutsu e Shomyo
O Valor do Shomyo («Proferir o Nome») na Escola Jodo
A Psicologia do Exercício do Shomyo e Onde Este se Relaciona com o Exercício do Koan
Qual é o Objeto do Exercício do Nembutsu?
Misticismo do Nembutsu e o Proferir o Nome
Experiência e Teorização
A Visão de Hakuin sobre Koan e Nembutsu.
APÊNDICES
ENSAIO II
A MENSAGEM SECRETA DE BODHIDHARMA
ENSAIO III DOIS LIVROS DE TEXTO DE ZEN
O PI-YEN-CHI II. O CASO LV — TAO-WU E CHIEN-YUAN III. O WU-MEN-KUAN
ENSAIO IV A PASSIVIDADE NA VIDA BUDISTA Nota Preliminar I. A Doutrina do Carma
A Conceção de Eu
O Budismo Mahayana sobre a Teoria do Carma
II. O Desenvolvimento da Ideia de Pecado no Budismo
Uma Realidade Além do Eu
Uma Nova Fase do Budismo
III. A Psicologia da Passividade
Passivismo Absoluto e Libertinismo

A Vida Passiva Descrita
Passividade e o Budismo da Terra Pura
A Passividade é Aceitar a Vida como Ela É
A Ignorância e a Passividade
A Ausência de Eu e o Vazio
IV. Passividade e Paciência ou Humildade
A História de Sadaprarudita
V. A Oração e o Nembutsu
A Prática do Zazen e a Passividade
A Função do Koan no Zen
VI. A Perfeição da Passividade na Vida Budista
O Vazio e la Vida Zen
APÊNDICES
ÍNDICE REMISSIVO

PREFÁCIO DA PRIMEIRA EDIÇÃO

Quando a Primeira Série de *Ensaios Zen* apareceu em 1927, a intenção do autor era escrever a Segunda Série logo a seguir; mas, entretanto, o estudo do *Lankavatara* como um texto importante do Budismo Zen reclamou a sua atenção. O resultado surgiu como *Estudos no Lankavatara Sutra* (1930), uma tradução inglesa do texto sânscrito do próprio Sutra (1932) e um *Índice Sânscrito, Chinês e Tibetano do Sutra* (1933).

Nesta Segunda Série de *Ensaios Zen*, o relevo principal colocou-se no estudo de «O Exercício do Koan», que atualmente constitui quase o alfa e o ómega da disciplina Zen, especialmente tal como é praticada na Escola Rinzai da seita Zen. A técnica do koan está cheia de armadilhas, mas o seu desenvolvimento era inevitável, e sem ela o Zen poderia não ter sobrevivido. O meu estudo do exercício do koan tal como se apresenta nesta Série não é muito completo, mas espero ter dado ao leitor uma ideia geral do que ele é. Espero ainda que o psicólogo e o filósofo peguem neste estudo como factos de experiência especificamente desenvolvidos na mente extremo-oriental.

«A Mensagem Secreta de Bodhidharma», «Os Dois Livros de Texto de Zen» e «A Passividade na Vida Budista» já apareceram no *The Eastern Buddhist*. Mas cada um destes artigos passou por uma revisão minuciosa e novos materiais foram acrescentados.

Desde a recente descoberta de alguns valiosos documentos de Zen que se mantiveram sepultados em Tun-huang durante mais de mil anos, muita

nova luz se projetou sobre a história do Budismo Zen na China, especialmente em redor da época de Hui-neng (637-713). Na Quarta Série pretendo escrever uma nova história do Zen chinês tal como se pode colher dos documentos que assim se tornaram acessíveis para nós. A Terceira Série está já preparada, e espero que veja a luz dentro de pouco tempo.

Neste volume inseri algumas pinturas Suiboku de artistas japoneses e chineses. Para aqueles que estão habituados a objetos de arte ocidentais, algumas delas podem parecer espécimes loucos de trabalho oriental. Mas devemos recordar que a Mente conhece muitas vias para alcançar e exprimir a Realidade. Mesmo entre os leitores ocidentais deste livro poderá haver alguns que consigam aproximar-se destas imagens com algo de apreciação artística. ..... O nome do meu bom amigo (*kalyanamitra*), Yakichi Ataka, deve ficar profundamente gravado no coração do leitor que, para qualquer fim que seja, venha a ler este livro; pois sem ele este nunca teria aparecido desta forma perante o mundo.

Como anteriormente, o autor deve muito à sua esposa, Beatrice Lane Suzuki, que teve a bondade de rever todo o manuscrito e ler as folhas de provas.

Nesta era intensamente racionalista da ciência e da maquinaria, não poderá um pouco da filosofia de vida oriental provar ser uma espécie de evangelho de relaxamento e, ao mesmo tempo, uma abertura para um mundo de irracionalidades espirituais?

Daisetz Teitaro Suzuki Quioto, fevereiro de 1933

XIII Antes de fechar, não me devo esquecer de apresentar alguns dos sermões dos mestres que se encontram registados principalmente no *Livro da Transmissão da Lâmpada*, bem como nos «Ditos».

Jōshū diz: «Esta coisa é como segurar um cristal transparente na mão. Quando vem um estranho, reflete-o como tal; quando vem um chinês nativo, reflete-o como tal. Eu pego numa folha de erva e faço-a funcionar como um ser de corpo dourado[150] com dezasseis pés de altura. Pego novamente num ser de corpo dourado com dezasseis pés de altura e faço-o atuar como uma folha de erva. O Buda é aquilo que constitui os desejos humanos, e os desejos humanos não são outra coisa senão o estado de Buda.»

Um monge perguntou:[151] «Por quem se despertam os desejos do Buda?» «Os seus desejos despertam-se por todos os seres sencientes.»

«Como se livra ele deles, então?» «Qual é a utilidade de se livrar deles?», respondeu o mestre.

Noutra ocasião, ele disse: «Kāśyapa entregou [a Lei] a Ānanda, e podereis dizer-me a quem Bodhidharma a entregou?» Um monge interpôs: «Como é que lemos sobre o facto de o segundo patriarca ter obtido a medula de Bodhidharma?»[152] «Não deprecies o segundo patriarca», continuou Jōshū: «Bodhidharma afirma que aquele que estava fora obteve a pele e o que estava dentro obteve o osso; mas podereis dizer-me o que obtém o mais interior?»

Um monge disse: «Mas não sabemos todos que houve um que obteve a medula?» Retorquiu o mestre: «Ele obteve apenas a pele. Aqui no meu lugar, não permito sequer que se fale da medula.» «O que é a medula, então?» «Se me perguntas dessa maneira, nem sequer a pele traçaste.» «Quão grandioso sois vós, então!», disse o monge. «Não é esta a vossa posição absoluta, senhor?» «Sabes que há um que não te aceitará?» «Se assim dizeis, deve haver um que tomará outra posição.» «Quem é esse outro?», exigiu o mestre. «Quem não é esse outro?», retorquiu o monge. «Deixar-te-ei falar tudo o que quiseres.»

Os sermões são geralmente desta natureza: curtos e, para os observadores externos, inteligíveis ou quase absurdos. Mas, de acordo com o Zen, todas estas observações são a exposição mais clara e direta da verdade. Quando não se recorre aos modos lógicos formais de pensamento e, no entanto, se pede ao mestre que exprima o que compreende no seu coração mais íntimo, não há outras formas senão falar de uma maneira tão enigmática e tão simbólica que impressione os não iniciados. Contudo, os próprios mestres falam perfeitamente a sério e, se associardes sequer a mais remota noção de censura às suas observações, trinta pauladas vos cairão instantaneamente sobre a cabeça.

Os seguintes são de Ummon. Ummon subiu à plataforma e disse: «Ó vós, veneráveis monges! Não vos confundais no pensamento. O céu é o céu, a terra é a terra, as montanhas são as montanhas, a água é a água, os monges são os monges, os leigos são os leigos.» Fez uma pausa por um momento e continuou: «Trazei-me aqui fora essa colina de Ansan e deixai-me ver!»

Outra vez ele disse: «O Bodhisattva Vasudeva transformou-se sem qualquer razão num bastão.» Dito isto, desenhou uma linha no chão com o seu próprio bastão e retomou: «Todos os Budas, tão numerosos como as areias, estão aqui a dizer todo o tipo de disparates.» Deixou então o Salão.

Um dia, quando surgiu no Salão como habitualmente para proferir um sermão, um monge saiu da congregação e fez-lhe vénias, dizendo: «Rogo-vos que respondais.» Ummon chamou em voz alta: «Ó monges!» Os monges voltaram-se todos para o mestre, que desceu então do assento.

Noutro dia, quando estava silencioso no seu assento por um momento, um monge saiu e fez-lhe vénias; disse o mestre: «Por que tão tarde?» O monge formulou uma resposta, perante o que o mestre observou: «Ó tu, simplório que não serves para nada!»

Por vezes, o seu sermão seria bastante depreciativo para com o fundador da sua própria fé; pois disse: «Īśvara, grande senhor do céu, e o velho Śākyamuni estão no meio do pátio, dissertando sobre o Budismo; não são barulhentos?»

Noutra altura, disse ele: «Toda a conversa que tenho tido até agora — afinal, de que se trata tudo isto? Hoje, não me conseguindo conter novamente, estou aqui para vos falar mais uma vez. Neste vasto universo, haverá alguma coisa que vos confronte ou vos coloque em cativeiro? Se houver alguma vez uma coisa tão pequena como a ponta de um alfinete no vosso caminho ou a obstruir a vossa passagem, tirai-a daí para mim! O que é aquilo a que chamais um Buda ou um Patriarca?

O que são as coisas conhecidas como montanhas, rios, a terra, o sol, a lua ou as estrelas? O que são as coisas a que chamais os quatro elementos e os cinco agregados? Falo desta forma, mas isto não passa da conversa de uma velha de uma aldeia remota. Se por acaso me encontrar subitamente com um monge profundamente treinado nesta matéria, ele, ao saber do que vos tenho estado a falar, levantar-me-á do chão e atirar-me-á pelos degraus abaixo.

E por isso seria ele censurado? Seja o que for que isto represente, por que razão é assim? Não vos deixeis levar pela minha conversa nem tenteis fazer observações absurdas. A menos que sejais o indivíduo que realmente passou por toda esta experiência, nunca servireis. Quando fordes apanhados desprevenidos por um velho como eu, perdereis imediatamente o rumo e partireis as pernas.

E por isso, deverei eu ser de algum modo censurado? Sendo assim, haverá alguém entre vós que queira saber uma coisa ou duas sobre a doutrina da nossa escola? Adiantai-vos e deixai-me responder-vos. Depois disto, podereis obter uma viragem e ficar livres para sair pelo mundo, a oriente ou a ocidente.»

Um monge adiantou-se e estava prestes a fazer uma pergunta quando o mestre lhe atingiu a boca com o bastão e desceu do assento.

Um dia, quando Ummon subia para o Salão de Palestras, ouviu o sino, perante o que disse: «Num mundo tão vasto, tão vasto, por que vestimos os nossos hábitos monásticos quando o sino toca desta maneira?»

Outra vez ele disse simplesmente: «Não tenteis acrescentar geada sobre a neve; cuidai bem de vós próprios, adeus»; e retirou-se.

Ummon sentou-se numa cadeira diante da congregação, houve uma pausa por um momento e ele observou: «Chovendo há tanto tempo, e nem um dia o sol brilhou.»

Outra vez: «Olhai e vede! Nenhuma vida restou!» Dito isto, agiu como se estivesse a cair. Depois perguntou: «Compreendeis? Se não, pedi a este bastão que vos ilumine.»

Assim que Yōgi (Yang-Ch'i), um grande mestre do século onze sob a dinastia Sung, se sentou na sua cadeira, riu-se fustigantemente, «Ah, ah, ah!», e disse: «O que é isto? Regressai ao vosso salão de dormitório e tome cada um uma chávena de chá.»

Um dia, Yōgi subiu ao assento e os monges estavam todos reunidos. O mestre, antes de proferir uma palavra, atirou o seu bastão para longe e desceu imediatamente, saltando da cadeira. Os monges estavam prestes a dispersar, quando ele chamou: «Ó monges!» Estes voltaram-se, perante o que disse o mestre: «Trazei o meu bastão para dentro, ó monges!» Dito isto, o mestre retirou-se.

Yakusan (Yüeh-shan, 751-834) não proferiu sermões durante algum tempo e o secretário-geral foi ter com ele, pedindo-lhe um. O mestre disse: «Bate o tambor, então.» Assim que a congregação esteve pronta para o escutar, regressou para o seu próprio quarto. O secretário seguiu-o e disse: «Destes o vosso consentimento para lhes dar um sermão, e como é que não proferistes uma única palavra?» Disse o mestre: «Os Sutras são explicados pelos especialistas em Sutras, e os Shastras pelos especialistas em Shastras; por que razão, então, vos maravilhais comigo? [Não sou eu um mestre de Zen?]»

Um dia, Goso (Fa-yen) entrou no Salão e sentou-se na cadeira. Olhou para um lado sobre o ombro e depois para o outro. Finalmente, ergueu o bastão bem alto na mão e disse: «Apenas um pé de comprimento!» E sem mais comentários desceu.

As seleções precedentes de Ummon e Jōshū e de outros serão suficientes para familiarizar o leitor com a espécie de sermões que se realizam no mosteiro para o consumo intelectual ou superintelectual dos monges. São geralmente curtos. Os mestres não perdem muito tempo a explicar o Zen, não só porque este se situa além do alcance da compreensão discursiva humana, mas também porque tais explicações não são produtoras de quaisquer benefícios práticos e duradouros para a edificação espiritual dos monges.

As observações dos mestres são, portanto, necessariamente lacónicas; por vezes, nem sequer tentam fazer qualquer discussão ou afirmação verbal, mas apenas erguer o bastão, ou sacudir o *hossu*, ou soltar um grito, ou recitar um verso, é tudo o que a congregação obtém do mestre. Alguns, contudo, parecem ter a sua própria forma favorita de demonstrar la verdade do Zen; por exemplo, Rinzai é famoso pelo seu «*Kwatsu*» (*hê* em chinês), Tokusan pelo seu bastão brandido, Gutei pelo seu erguer de um dedo, Hima por um bastão bifurcado, Kwasan por bater num tambor, e assim por diante.[153]

É maravilhoso observar que variedade de métodos surgiu, tão extraordinários, tão engenhosos e so originais, e tudo a fim de make os monges realizar a mesma verdade, cujos aspetos infinitos, tal como se manifestam no mundo, podem ser compreendidos por vários indivíduos, cada um segundo a sua própria capacidade e oportunidade.

Ponderando tudo isto, o Zen é enfaticamente uma questão de experiência pessoal; se há alguma coisa que se possa chamar radicalmente empírica, essa coisa é o Zen. Nenhuma quantidade de leitura, nenhuma quantidade de ensino e nenhuma quantidade de contemplação fará alguma vez de alguém um mestre de Zen.

A própria vida deve ser agarrada no meio do seu fluxo; pará-la para exame e análise significa matá-la, deixando o seu cadáver frio para ser abraçado. Portanto, tudo no Salão de Meditação e cada detalhe do seu currículo disciplinar estão organizados de modo a conferir a esta ideia o relevo mais eficiente. A posição única mantida pela seita Zen entre outras escolas *Mahāyāna* no Japão e na China ao longo da história do Budismo no Extremo Oriente deve-se, sem dúvida, à instituição conhecida como o Salão de Meditação ou *Zendō*.

Ensaio

AS DEZ IMAGENS DO PASTOR DE VACAS

A REALIZAÇÃO do estado de Buda ou a realização da Iluminação é o que é visado por todos os budistas piedosos, embora não necessariamente durante esta única vida terrena; e o Zen, como uma das escolas *Mahāyāna*, também ensina que todos os nossos esforços devem orientar-se para este fim supremo.

Enquanto a maioria das outras escolas distingue tantos passos de desenvolvimento espiritual e insiste em que se passe por todos os graus sucessivamente a fim de atingir a consumação da disciplina budista, o Zen ignora tudo isto e declara audaciosamente que, quando alguém vê a natureza mais íntima do seu próprio ser, se torna instantaneamente um Buda, e que não há necessidade de subir cada degrau da perfeição através de ciclos eternos de transmigração. Este tem sido um dos dogmas mais caraterísticos do Zen desde a vinda de Bodhidharma para o oriente, no século sexto. «Vê a tua própria natureza e sê um Buda» tornou-se, assim, o lema da Seita. E este «ver» não era o resultado de muito saber ou especulação, nem se devia à graça do Buda supremo conferida aos seus seguidores ascéticos; mas provinha do treino especial da mente prescrito pelos mestres de Zen. Sendo assim, o Zen não podia muito bem reconhecer qualquer forma de gradação na realização do estado de Buda. O «ver a natureza própria» era um ato instantâneo. Não podia haver nele qualquer processo que permitisse escalas ou passos de desenvolvimento.

Mas, na prática, onde o elemento tempo governa de forma suprema, este não era necessariamente o caso. Enquanto as nossas mentes relativas são feitas para compreender uma coisa após outra, por graus e em sucessão, e não todo de uma vez e simultaneamente, é impossível não falar de uma espécie de progresso. Até o Zen, como algo passível de demonstração de uma forma ou de outra, deve ser sujeito às limitações do tempo. Isto é, existem, afinal de contas, graus de desenvolvimento no seu estudo; e de alguns deve dizer-se que realizaram mais profundamente, mais penetrantemente, a verdade do Zen.

Em si mesma, a verdade pode transcender toda a forma de limitação, mas quando se destina a ser realizada na mente humana, as suas leis psicológicas têm de ser observadas. O «ver a tua natureza» deve admitir graus de clareza. Transcendentemente, somos todos Budas tal como somos, ignorantes e pecadores, se assim quiserdes; mas quando descemos a esta vida prática, o puro idealismo tem de dar lugar a uma forma de atividade mais particular e palpável.

Este lado do Zen é conhecido como o seu aspeto «construtivo», em contraposição ao seu aspeto «omniabrangente». E aqui o Zen reconhece plenamente graus de desenvolvimento espiritual entre os seus seguidores, à medida que a verdade se revela gradualmente nas suas mentes até que o «ver a natureza própria» seja aperfeiçoado.

Tecnicamente falando, o Zen pertence ao grupo de doutrinas budistas conhecidas como «discretas» ou «descontínuas» ou «abruptas» (*tun* em chinês), em oposição a «contínuas» ou «graduais» (*chien*)[154]; e, naturalmente, a abertura da mente, segundo o Zen, surge sobre alguém como uma questão de acontecimento discreto ou súbito e não como o resultado de um desenvolvimento gradual e contínuo, cujo cada passo possa ser traçado e analisado.

O surgimento do *satori* não é como o erguer do sun, que gradualmente traz as coisas à luz, mas é como o congelamento da água, que ocorre de forma abrupta. Não existe uma condição intermédia ou de crepúsculo antes de a mente se abrir à verdade, na qual prevaleça uma espécie de zona neutra ou um estado de indiferença intelectual. Como já observámos em vários casos de *satori*, a transição da ignorância para a iluminação é tão abrupta que o rafeiro comum, por assim dizer, se transforma subitamente num leão de pelo dourado.

O Zen é uma ala ultradiscreta do Budismo. Mas isto é verdade apenas quando a própria verdade do Zen é considerada, independentemente da sua relação com a mente humana na qual é revelada. Na medida em que a verdade só é verdadeira quando é considerada à luz do que confere à mente, não se podendo pensar nela de modo algum de forma independente desta última, podemos falar da sua realização gradual e progressiva em nós. As leis psicológicas existem aqui como noutros locais. Portanto, quando Bodhidharma estava pronto para deixar a China, disse que Dōfuku obteve a pele, a monja Sōji obteve a carne e Dōiku o osso, enquanto Yeka possuía a medula (ou essência) do Zen.

Nangaku, que sucedeu ao sexto patriarca, teve seis discípulos consumados, mas as suas realizações diferiam em profundidade. Ele comparou-os com várias partes do corpo e disse: «Vós todos testemunhastes o meu corpo, mas cada um agarrou uma parte dele. Aquele que possui as minhas sobrancelhas é o mestre das maneiras; o segundo, que possui os meus olhos, sabe como olhar ao redor; o terceiro, que possui os meus ouvidos, compreende como escutar o raciocínio; o quarto, que possui o meu nariz, é bem versado no ato de respirar; o quinto, que possui a minha

língua, é um grande argumentador; e, finalmente, aquele que possui a minha mente conhece o passado e o presente.»

Esta gradação seria impossível se apenas o «ver a natureza própria» fosse considerado; pois o ver é um ato indivizível, não permitindo fases de transição. Não constitui, contudo, contradição do princípio do *satori*, como repetidamente afirmámos, dizer que de facto existe uma realização progressiva no ver, conduzindo alguém cada vez mais fundo na verdade do Zen, culminando finalmente na identificação completa de si com ela.

Lieh-tzŭ, o filósofo chinês do Taoísmo, descreve na seguinte passagem determinadas etapas marcantes de desenvolvimento na prática do *Tao*:

«O instrutor de Lieh-tzŭ era Lao-shang-shih, e o seu amigo Pai-kao-tzŭ. Quando Lieh-tzŭ estava bem avançado nos ensinamentos destes dois filósofos, regressou a casa cavalgando o vento. Yin-shêng soube disto e foi ter com Lieh-tzŭ para ser instruído. Yin-shêng negligenciou a sua própria casa durante vários meses. Nunca perdia oportunidades para pedir ao mestre que o instruísse nas artes [de cavalgar o vento]; pediu dez vezes e foi recusado em cada uma delas.

Yin-shêng ficou impaciente e quis retirar-se. Lieh-tzŭ não o instou a ficar. Durante vários meses, Yin-shêng manteve-se afastado do mestre, mas não se sentia mais tranquilo na sua mente. Dirigiu-se novamente a Lieh-tzŭ. Perguntou o mestre: “Por que este constante vaivém?” Yin-shêng respondeu: “No outro dia, eu, Chang Tai, desejava ser instruído por vós, mas recusastes ensinar-me, do que naturalmente não gostei. Não sinto, contudo, qualquer rancor contra vós agora, daí a minha presença aqui de novo.”

“Pensei da outra vez”, disse o mestre, “que compreendias tudo. Mas vendo agora que mortal comum és, dir-te-ei o que aprendi sob a alçada do mestre. Senta-te e escuta! Foi três anos após ter ido para junto do meu mestre Lao-shang e do meu amigo Pai-kao que a minha mente começou a deixar de pensar no que é correto e incorreto, e a minha língua a falar de ganho e perda, pelo que ele me favoreceu com apenas um olhar. Ao fim de cinco anos, a minha mente começou novamente a pensar no que é correto e incorreto, e a minha língua a falar de ganho e perda.

Então, pela primeira vez, o mestre descontraiu a sua expressão e brindou-me com um sorriso. Ao fim de sete anos, deixei simplesmente a minha mente pensar no que quer que lhe agradasse, e não havia mais

questão de correto e incorreto, deixei simplesmente a minha língua falar do que quer que lhe agradasse, e não havia mais questão de ganho e perda. Então, pela primeira vez, o mestre fez-me sinal para me sentar ao seu lado. Ao fim de nove anos, deixando simplesmente a minha mente pensar no que quer que lhe agradasse e deixando a minha língua falar do que quer que lhe agradasse, eu não estava consciente de se eu ou outra pessoa estávamos no correto ou incorreto, se eu ou outra pessoa ganhávamos ou perdíamos; nem estava ciente de o velho mestre ser o meu instrutor ou o jovem Pai-kao ser o meu amigo.

Tanto interior como exteriormente, eu estava avançado. Foi então que o olho ficou como o ouvido, e o ouvido como o nariz, e o nariz como a boca; pois eram todos um e o mesmo. A mente estava em êxtase, a forma dissolveu-se, e os ossos e a carne todos se fundiram; e eu não sabia como a estrutura se sustentava e em que é que os pés pisavam. Entreguei-me ao vento, para oriente ou para ocidente, como folhas de uma árvore ou como uma palha seca. Estaria o vento a cavalgar-me a mim? ou estaria eu a cavalgar o vento? Não sabia de nenhuma das duas formas. «O
EXERCÍCIO DO KOAN COMO MEIO PARA A REALIZAÇÃO DO SATORI OU OBRIGAÇÃO DA ILUMINAÇÃO

PARTE 1

I. Uma Experiência Além do Conhecimento

Na Primeira Série dos meus *Ensaios Zen* (p. 331 e segs.), prometi ao leitor discutir exaustivamente, na Segunda Série, o tema do "koan".[1] De facto, o sistema do koan operou um desenvolvimento especial no Budismo Zen e constitui uma contribuição única que o Zen prestou à história da consciência religiosa. Quando a importância do koan é compreendida, podemos dizer que mais de metade do Zen fica compreendida.

Os mestres de Zen, contudo, podem declarar que o próprio universo é um grande koan vivo e ameaçador que desafia a vossa solução, e que, quando a chave para este grande koan é descoberta com sucesso, todos os outros koans são secundários e se resolvem por si mesmos, e, portanto, que a coisa principal no estudo do Zen é conhecer o próprio universo e não o problema do koan tal como foi apresentado pelos velhos mestres. Por outro lado, podemos dizer isto: que o koan universal se encontra comprimido numa casca de noz em cada um dos "mil e setecentos koans" e, quando este é compreendido da maneira mais profunda, o maior de todos também entregará os seus segredos.

No pequeno dedo indicador de T‘ien-lung encontra-se revelado o mistério de todo o universo, e no grito "Kwatz" de Lin-chi escutamos a harmonia celestial das esferas. Seja como for, tentarei nas páginas seguintes indagar o significado histórico do koan no Zen, a sua função na realização do *satori*, o seu aspeto psicológico, a sua relação com o Nembutsu[2] como uma forma da experiência budista, etc.

Que o objetivo último da disciplina Zen consiste em atingir o que é conhecido como “satori” em japonês, e “sambodhi” ou “abhisamaya” (iluminação) em sânscrito, já foi explicado nos meus escritos anteriores. O *Lankavatara Sutra*, como texto Zen, enfatiza naturalmente a importância do *satori*, o qual se define aqui como o *svapratyatmaryajnanagatigacara*, isto é, "o estado de consciência em que a Nobre Sabedoria realiza a sua própria natureza interior". E esta realização própria constitui a verdade do Zen, que é emancipação (*moksha*) e liberdade (*svatantrya*). A fim de clarificar o que se entende por realização própria, permitam-me citar o *Avatamsaka Sutra*:[3]

«Sudhana perguntou: Como se chega face a face com esta emancipação? Como se obtém esta realização?

Sucandra respondeu: Um homem chega face a face com esta emancipação quando a sua mente desperta para a *Prajnaparamita*[4] e se coloca numa relação extremamente íntima com ela; pois então ele obtém a realização própria em tudo o que percebe e compreende.

Sudhana: Obtém-se a realização própria escutando as palestras e discursos sobre a *Prajnaparamita*?

Sucandra: Não é assim. Porquê? Porque a *Prajnaparamita* vê intimamente a verdade e a realidade de todas as coisas.

Sudhana: Não sucede que o pensamento provém do ouvir e que, através do pensamento e do raciocínio, se chega a perceber o que é a Talidade? E não é isto a realização própria?

Sucandra: Não é assim. A realização própria nunca provém do mero escutar e pensar. Ó filho de uma boa família, ilustrarei o assunto por analogia. Escuta! Num grande deserto não existem fontes nem poços; na primavera ou no verão, quando está calor, um viajante vem do ocidente em direção a oriente; encontra um homem que vem do oriente e pergunta-lhe: “Estou terrivelmente sedento; rogo-vos que me digais onde posso encontrar uma fonte e uma sombra fresca e refrescante onde possa beber, banhar-me, descansar e ficar completamente revigorado?”

O homem do oriente dá ao viajante, conforme desejado, todas as informações em detalhe, dizendo: “Quando fores mais para oriente, o caminho divide-se em dois, à direita e à esquerda. Tomas o da direita e, seguindo firmemente mais adiante, chegarás decerto a uma bela fonte e a uma sombra refrescante.” Agora, filho de uma boa família, achas que o viajante sedento vindo do ocidente, escutando a conversa sobre a fonte e as árvores frondosas, e pensando em dirigir-se a esse local o mais depressa possível, pode ver-se aliviado da sede e do calor e ficar refrescado?

Sudhana: Não, não pode; porque ele só se vê aliviado da sede e do calor e fica refrescado quando, conforme indicado pelo outro, alcança efetivamente a fonte, bebe dela e nela se banha.

Sucandra: Filho de uma boa família, o mesmo se passa com o Bodhisattva. Pelo mero escutar, pensar e compreender intelectualmente, nunca chegareis à realização de nenhuma verdade. Filho de uma boa família, o deserto significa o nascimento e a morte; o homem do ocidente significa todos os seres sencientes; o calor significa todas as formas de confusão; a sede é a ganância e a luxúria; o homem do oriente que conhece o caminho é o Buda ou o Bodhisattva que, habitando no omniconhecimento, penetrou na verdadeira natureza de todas as coisas e na realidade da igualdade; saciar a sede e ver-se aliviado do calor bebendo da fonte refrescante significa a realização da verdade por si próprio.

Mais uma vez, filho de uma boa família, dar-te-ei outra ilustração. Supõe que o Tathagata tivesse permanecido entre nós por mais um *kalpa* e utilizado toda a espécie de expedientes, e, por meio de uma bela retórica e de expressões adequadas, tivesse conseguido convencer as pessoas deste mundo quanto ao gosto requintado, odor delicioso, toque suave e outras virtudes do néctar celestial; achas que todos os seres terrenos que escutassem a conversa do Buda e pensassem no néctar poderiam saborear o seu sabor?

Sudhana: Não, na verdade; eles não.

Sucandra: Porque o mero escutar e pensar nunca nos fará realizar a verdadeira natureza da *Prajnaparamita*.

Sudhana: Através de que expressões adequadas e ilustrações hábeis pode, então, o Bodhisattva conduzir todos os seres à verdadeira compreensão da Realidade?

Sucandra: A verdadeira natureza da *Prajnaparamita* tal como é realizada pelo Bodhisattva — este é o verdadeiro princípio definitivo de

onde emanam todas as suas expressões. Quando esta emancipação é realizada, ele pode adequadamente dar-lhe expressão e ilustrá-la com habilidade.»

A partir disto, podemos conceber distintamente que a *Prajnaparamita* que emancipa é algo que deve ser experimentado pessoalmente por nós, e que o mero ouvir falar dela, o mero aprender sobre ela, não nos ajuda a penetrar na natureza interior da própria Realidade. Por que razão, poder-se-á perguntar, não se pode tornar a verdade da realização própria apreensível por meio do conhecimento? A isto responde, noutro local do *Avatamsaka Sutra*, Silpabhijna, com o seguinte efeito:

«A verdade da realização própria [e a própria Realidade] não são uma nem duas. Devido ao poder desta realização própria, [a Realidade] é capaz de beneficiar universalmente os outros, bem como a si própria; é absolutamente imparcial, sem qualquer ideia de isto e aquilo, como a terra a partir da qual crescem todas as coisas. A própria Realidade não possui forma nem não-forma; como o espaço, situa-se além do conhecimento e da compreensão; é demasiado subtil para ser expressa em palavras e letras.

Porquê? Porque se situa além do reino das letras, das palavras, dos discursos, da mera conversa, do intelecto discriminativo, da reflexão indagadora e especulativa; e, além disso, situa-se além do reino da compreensão que pertence aos ignorantes, além de todas as más ações que estão de acordo com os maus desejos. Porque não é nem isto nem aquilo, situa-se além de toda a mentação; é informe, sem forma, transcendendo o reino de todas as falsidades; porque habita na quietude do não-atendimento, que é o reino de todos os santos.

Ó filho de uma boa família, o reino da realização própria onde vivem todos os sábios está livre de materialidade, livre de purezas bem como de contaminações, livre de agarrado e agarrar, livre de confusão obscura; é excelentemente puro e, na sua natureza, indestrutível; quer o Buda apareça na terra quer não, mantém a sua unidade eterna no *Dharmadhatu*. Ó filho de uma boa família, o Bodhisattva, por causa desta verdade, disciplinou-se em inúmeras formas de austeridades e, realizando esta Realidade dentro de si próprio, foi capaz de beneficiar todos os seres para que encontrem aqui a morada última de segurança. Ó filho de uma boa família, a verdade da realização própria é a própria validade, algo único, o limite da realidade, a substância do omniconhecimento, o *Dharmadhatu* não dualista e a perfeição da emancipação na qual todas as artes encontram a sua expressão completa.»

Mais adiante, no *Avatamsaka* de quarenta fascículos, lemos isto:

«Sudhana: Onde fica a morada de todos os Bodhisattvas?

Manjusri: Na mais excelente verdade última eles possuem a sua morada. Esta é a verdade que não conhece nascimento nem morte, nem perda nem destruição, nem partida nem chegada; tudo isto são palavras, e a verdade nada tem a ver com palavras; situa-se muito além delas, é impossível de ser descrita, nada tem a ver com o raciocínio ocioso e a especulação filosófica. Como desde o início não possui palavras para se exprimir, é essencialmente quieta, realizável apenas na consciência interior dos sábios.»...

A distinção entre a mera aprendizagem ou o mero filosofar e a realização própria, entre o que é ensinado e ensinável em palavras e o que transcende omnimodamente as expressões verbais de alguém, por dever ser experimentado interiormente — esta distinção, que é fundamental, foi firmemente vincada pelo Buda; e todos os seus seguidores nunca se esqueceram de a enfatizar, para que o estado de realização própria que desejavam nunca se perdesse de vista.

Foram, portanto, ensinados a estar sempre intensamente vigilantes sobre si próprios, como se as suas cabeças estivessem em chamas, ou como se uma seta venenosa tivesse penetrado profundamente na sua carne. Foram instados fortemente a suportar o que é insuportável, a praticar o que é mais difícil de praticar na vida de um asceta, a fim de que possam finalmente chegar à realização da verdade mais elevada que os liberta do cativeiro da existência.

A importância da realização própria na vida budista foi assim reconhecida por todos os seguidores fiéis do Buda, independentemente das suas diferenciações doutrinais, Hīnayāna e Mahāyāna. Por mais inexplicável e inexprimível que seja a verdade da realização própria, todos os ensinamentos do Budismo se centraram em redor dela, e o Zen, como herdeiro de tudo o que é realizável interiormente no Budismo, transmitiu fielmente a sua tradição ao defender o *satori* contra o ritualismo, a erudição e todas as formas de mero filosofar. Se não fosse por este facto, qual seria a utilidade de o Buda aparecer na terra? Qual seria o significado de toda a disciplina, de todos os exercícios morais e espirituais?

O seguinte sermão de Szu-hsin Wu-hsin de Huanglung (1044-1115) dá voz ao que se passa no coração de cada estudante genuíno do Zen:

«Ó Irmãos, nascer como um ser humano é um acontecimento raro, e o mesmo sucede com a oportunidade de escutar discursos sobre o Budismo. Se falhardes em alcançar a emancipação nesta vida, quando esperais alcançá-la novamente? Enquanto estiverdes vivos, sede portanto assíduos na prática de *Dhyana*. A prática consiste em abandonos. “O abandono de quê?”, podereis perguntar.

Abandonai os vossos quatro elementos (*bhuta*), abandonai os vossos cinco agregados (*skandha*), abandonai todos os funcionamentos da vossa consciência relativa (*carmavijnana*), que tendes acalentado desde a eternidade; recolhei-vos no vosso ser interior e vede a razão disso. À medida que a vossa reflexão pessoal se torna cada vez mais profunda, o momento chegará decerto sobre vós em que a flor espiritual desabrochará subitamente, iluminando o universo inteiro. A experiência é incomunicável, embora vós próprios saibais perfeitamente bem o que ela é.

Este é o momento em que podeis transformar esta grande terra em ouro maciço, e os grandes rios num oceano de leite. Que satisfação traz isto, então, à vossa vida diária! Sendo assim, não percais o vosso tempo com palavras e frases, nem procurando a verdade do Zen em livros; pois a verdade não se encontra ali. Mesmo que memorizeis todo o *Tripitaka*, bem como todos os clássicos antigos, eles não passam de palavras ociosas que de nada vos servirão no momento da vossa morte.»

II

O Significado do Satori no Zen

O *satori* constitui, assim, a totalidade do Zen. O Zen começa com ele e termina com ele. Quando não há *satori*, não há Zen. "O *satori* é a medida do Zen", conforme é anunciado por um mestre. O *satori* não é um estado de mera quietude, não é tranquilização, é uma experiência interior que possui uma qualidade noética; deve haver um certo despertar do campo relativo da consciência, uma certa viragem em relação à forma comum de experiência que carateriza a nossa vida quotidiana.

O termo técnico do Mahayana para isso é *paravritti*, "viragem para trás" ou "viragem por cima" na base da consciência. Através disto, a totalidade da construção mental de alguém passa por uma mudança completa. É maravilhoso que uma perceção de *satori* seja capaz de provocar tal reconstrução na perspetiva espiritual de alguém. Mas os anais do Zen testemunham-no. O despertar da *Prajnaparamita*, que é outro nome para o *satori*, é, portanto, a condição indispensável do Zen.

Existem alguns mestres, contudo, que dizem que o *satori* é algo artificialmente estabelecido; o Zen nada tem realmente a ver com tal crescimento excrescente que prejudicaria a sua saúde natural; basta sentar-se calmamente — isso é suficiente, o Buda está aqui neste não-fazer-nada; aqueles que fazem tanto alarido em redor do *satori* não são verdadeiros seguidores de Bodhidharma.

Tais mestres anti-*satori* declarariam ainda que la verdade última do Zen consiste em manter o Inconsciente; que, se entra algo marcado com esforços conscientes, isto prejudica decerto a expressão mais plena do próprio Inconsciente; e, portanto, que a verdade última não deve ser interferida ou tratada com leviandade; esta é a posição tomada por alguns defensores do Zen contra os defensores do *satori*. Como se opõem ao *satori*, estão inevitavelmente também contra o exercício do koan.

No início do século doze, este movimento anti-*satori* e anti-koan na China tornou-se bastante forte entre os seguidores do Zen da época, e a seguinte é uma carta escrita por Tai-hui para o seu discípulo Lu Chi-i, alertando-o contra aqueles que negam a experiência noética do *satori* ou da realização própria:

«Ultimamente, há uma tendência perniciosa a crescer entre certos seguidores do Zen que consideram a doença como a cura. Como nunca tiveram um *satori* nas suas vidas, consideram-no uma espécie de superestrutura, um meio de engodo, como algo omnimodamente secundário no Zen, que pertence à sua periferia e não ao seu centro. Como tais instrutores nunca experimentaram um *satori*, recusam-se a acreditar naqueles que realmente passaram pela experiência. Aquilo que visam é realizar o mero vazio onde não há vida, nenhuma qualidade noética — isto é, um vazio em branco que é por eles considerado como algo que se situa eternamente além das limitações do tempo.»

O EXERCÍCIO DO KOAN COMO MEIO PARA A REALIZAÇÃO DE *SATORI* OU PARA A OBTENÇÃO DA ILUMINAÇÃO

PARTE 1

I. Uma Experiência Além do Conhecimento

Na Primeira Série dos meus *Zen Essays* (p. 331 e segs.) prometi ao leitor, na Segunda Série, discutir amplamente o tema do "koan".1 De facto, o sistema do koan operou um desenvolvimento especial no Budismo Zen e é uma contribuição única que o Zen deu à história da consciência religiosa. Quando a importância do koan é compreendida, podemos dizer que mais de metade do Zen está compreendida.

Os mestres Zen, no entanto, podem declarar que o próprio universo é um grande koan vivo e ameaçador que desafia a vossa solução, e que, quando a chave para este grande koan é descoberta com sucesso, todos os outros koans se tornam menores e se resolvem por si mesmos; por conseguinte, a coisa principal no estudo do Zen é conhecer o próprio universo e não o problema do koan tal como foi apresentado pelos antigos mestres.

Por outro lado, podemos dizer isto: o koan universal está comprimido, em síntese, em cada um dos "mil e setecentos koans" e, quando este é compreendido da maneira mais profunda, o maior de todos também entregará os seus segredos. No pequeno dedo indicador de T‘ien-lung revela-se o mistério de todo o universo, e no grito "*Kwatz*" de Lin-chi ouvimos a harmonia celestial das esferas.

1 Kung-an em chinês é pronunciado no Japão ko-an; literalmente, significa "um documento público". Diz-se que existem 1700 koans para serem resolvidos pelo estudante de Zen antes que possa ser considerado um mestre totalmente qualificado. 2 Essays in Zen Buddhism (First Series), pp. 33-4 e segs. 3 Nien-fo-men em sânscrito e nien-fo em chinês. Tem um significado técnico no Budismo japonês, e a sua relação com o exercício do koan é discutida na segunda parte deste artigo.

Seja como for, tentarei nas páginas seguintes indagar sobre o significado histórico do koan no Zen, a sua função na realização de *satori*, o seu aspeto psicológico, a sua relação com o *Nembutsu*3 como uma forma de experiência budista, etc.

Que o objetivo último da disciplina Zen é alcançar o que é conhecido como “*satori*” em japonês, e “*sambodhi*” ou “*abhisamaya*” (iluminação) em sânscrito, já foi explicado nos meus escritos anteriores. O *Sutra*

Lankavatara, como um texto Zen, enfatiza naturalmente a importância de *satori*, que aqui é definido como *svapratyatmaryajnana-gaticocara*, ou seja, "o estado de consciência no qual a Nobre Sabedoria realiza a sua própria natureza íntima". E esta realização de si mesmo constitui a verdade do Zen, que é emancipação (*moksha*) e liberdade (*vimukti*).

Para esclarecer o que se entende por realização de si mesmo, permitam-me citar o *Sutra Avatamsaka*:4

"Sudhana perguntou: Como é que alguém fica face a face com esta emancipação? Como é que se obtém esta realização?

"Sucandra respondeu: Um homem fica face a face com esta emancipação quando a sua mente desperta para a *Prajnaparamita*5 e se coloca numa relação extremamente íntima com ela; pois aí ele alcança a realização de si mesmo em tudo o que percebe e compreende.

"Sudhana: Alguém alcança a realização de si mesmo ao ouvir as palestras e os discursos sobre a *Prajnaparamita*?

"Sucandra: Não é assim. Porquê? Porque a *Prajnaparamita* vê intimamente a verdade e a realidade de todas as coisas.

"Sudhana: Não será que o pensamento provém do ouvir e que, através do pensamento e do racínio, a pessoa passa a perceber o que é a Talidade (*Suchness*)? E não será isto a realização de si mesmo?

"Sucandra: Não é assim. A realização de si mesmo nunca provém do mero ouvir e do mero pensar. Ó filho de uma boa família, vou ilustrar o assunto por analogia. Escuta! Num grande deserto não existem fontes nem poços; na primavera ou no verão, quando está calor, um viajante vem do oeste em direção ao leste; ele encontra um homem que vem do leste e pergunta-lhe: Estou terrivelmente sedento; peço-te que me digas onde posso encontrar uma fonte e uma sombra fresca e revigorante onde possa beber, banhar-me, descansar e ficar completamente restabelecido?

"O homem do leste dá ao viajante, como desejado, todas as informações detalhadamente, dizendo: Quando fores mais para leste, a estrada divide-se em duas, direita e esquerda. Tomas a da direita e, ao seguires firmemente mais adiante, chegarás decerto a uma bela fonte e a uma sombra revigorante. Agora, filho de uma boa família, achas que o viajante sedento que vem do oeste, ao ouvir a conversa sobre a fonte e as árvores frondosas, e ao pensar em ir para esse lugar o mais rapidamente possível, pode ver-se aliviado da sede e do calor e ficar revigorado?

“Sudhana: Não, não pode; porque ele alivia-se da sede e do calor e fica revigorado apenas quando, conforme as indicações do outro, alcança de facto a fonte, bebe dela e nela se banha.

“Sucandra: Filho de uma boa família, o mesmo acontece com o Bodhisattva. Pelo mero ouvir, pelo mero pensar e pela compreensão intelectual, nunca chegarás à realização de nenhuma verdade. Filho de uma boa família, o deserto significa o nascimento e a morte; o homem do oeste significa todos os seres sencientes; o calor significa todas as formas de confusão; a sede é a ganância e a luxúria; o homem do leste que conhece o caminho é o Buda ou o Bodhisattva que, ao residir no conhecimento omnisciente, penetrou na verdadeira natureza de todas as coisas e na realidade da igualdade; saciar a sede e libertar-se do calor ao beber da fonte revigorante significa a realização da verdade por si mesmo.

“Mais uma vez, filho de uma boa família, vou dar-te outra ilustração. Supõe que o Tathagata tivesse permanecido entre nós por mais um *kalpa* e tivesse usado toda a espécie de artifícios e, por meio de uma bela retórica e de expressões adequadas, tivesse conseguido convencer as pessoas deste mundo quanto ao sabor requintado, ao aroma delicioso, ao toque suave e a outras virtudes do néctar celestial; achas que todos os seres terrenos que ouviram a conversa do Buda e pensaram no néctar poderiam provar o seu sabor?

“Sudhana: Não, na verdade; não eles.

“Sucandra: Porque o mero ouvir e o mero pensar nunca nos farão realizar a verdadeira natureza da *Prajnaparamita*.

“Sudhana: Através de que expressões adequadas e ilustrações hábeis pode, então, o Bodhisattva conduzir todos os seres à verdadeira compreensão da Realidade?

“Sucandra: A verdadeira natureza da *Prajnaparamita* tal como é realizada pelo Bodhisattva — este é o verdadeiro princípio definitivo de onde emanam todas as suas expressões. Quando esta emancipação é realizada, ele pode dar-lhe expressão de forma adequada e ilustrá-la com habilidade.”

A partir disto, podemos conceber claramente que a *Prajnaparamita* que emancipa é algo que deve ser experimentado pessoalmente por nós, e que o mero ouvir falar dela, a mera aprendizagem sobre ela não nos ajuda a penetrar na natureza íntima da própria Realidade. Porque razão, poder-se-ia perguntar, não pode a verdade da realização de si mesmo tornar-se

apreensível por meio do conhecimento? A isto responde Silpabhijna noutro local do *Sutra Avatamsaka*,6 com o seguinte efeito:

"A verdade da realização de si mesmo [e a própria Realidade] não são nem uma nem duas. Devido ao poder desta realização de si mesmo, [a Realidade] é capaz de beneficiar universalmente os outros, bem como a si própria; é absolutamente imparcial, sem qualquer ideia de isto e aquilo, tal como a terra a partir da qual crescem todas as coisas. A própria Realidade não tem forma nem não-forma; tal como o espaço, está além do conhecimento e da compreensão; é demasiado subtil para ser expressa em palavras e letras.

"Porquê? Porque está além do reino das letras, das palavras, dos discursos, da mera conversa, do intelecto discriminativo, da reflexão inquisitiva e especulativa; e, além disso, está além do reino da compreensão que pertence aos ignorantes, além de todas as más ações que estão em conformidade com os maus desejos. Porque não é isto nem aquilo, está além de toda a mentação; é informe, sem forma, a transcencer o reino de todas as falsidades; porque reside na quietude do não-repouso, que é o reino de todos os santos.

"Ó filho de uma boa família, o reino della realização de si mesmo onde vivem todos os sábios está livre da materialidade, livre tanto das purezas como das impurezas, livre do que é fixado e do que fixa, livre de uma confusão sombria; é excelsamente puro e, na sua natureza, indestrutível; quer o Buda apareça na terra quer não, mantém a sua unidade eterna no *Dharmadhatu*.

Ó filho de uma boa família, o Bodhisattva, por causa desta verdade, disciplinou-se em inúmeras formas de austeridades e, ao realizar esta Realidade dentro de si mesmo, foi capaz de beneficiar todos os seres de modo a que encontrem aqui a morada última da segurança. Ó filho de uma boa família, a verdade da realização de si mesmo é a própria validade, algo único, o limite da realidade, a substância do conhecimento omnisciente, o inconcebível e não-dualístico *Dharmadhatu*, e a perfeição da emancipação na qual todas as artes encontram a sua expressão completa."

Mais adiante, no *Avatamsaka* de quarenta fascículos,7 lemos isto:

"Sudhana: Onde fica a morada de todos os Bodhisattvas?

"Manjusri: Na mais excelente verdade última eles têm a sua morada. Esta é a verdade que não conhece nascimento nem morte, nem perda nem destruição, nem partida nem chegada; isto são tudo palavras, e a verdade

nada tem a ver com palavras; está muito além delas, é impossível de ser descrita, nada tem a ver com o raciocínio vão e com a especulação filosófica. Como desde o início não possui palavras para se exprimir, é essencialmente silenciosa, realizável apenas na consciência íntima dos sábios.”...

** O Avatamsaka de quarenta fascículos: Fasc. XXXII. As passagens aqui citadas não ocorrem em nenhum outro Avatamsaka, nem no Gandavyuha em sânscrito. Sendo o de quarenta fascículos uma compilação posterior, contém muito material adicional. 5 Prajnaparamita e Aryajnana podem ser considerados sinónimos. 6 O de quarenta fascículos, Fasc. XXXI. Esta é também uma adição posterior. 7 Fasc. XXXVIII. Isto também falta nos outros Avatamsaka e no Gandavyuha.*

A distinção entre a mera aprendizagem ou a mera filosofização e a realização de si mesmo, entre o que é ensinado e ensinável por palavras e o que transcende por completo as expressões verbais de alguém por ter de ser experimentado interiormente — esta distinção, que é fundamental, foi fortemente defendida pelo Buda; e todos os seus seguidores nunca se esqueceram de enfatizar esta distinção, para que o estado de realização de si mesmo que desejavam nunca fosse perdido de vista. Foram, por isso, ensinados a estar sempre intensamente vigilantes sobre si mesmos, como se as suas cabeças estivessem em chamas, ou como se uma flecha venenosa tivesse penetrado profundamente na sua carne. Foram instados veementemente a suportar o que é insuportável, a praticar o que é mais difícil de praticar na vida de um asceta, a fim de que possam, assim, chegar finalmente à realização da verdade mais elevada que os liberta do cativeiro da existência.

A importância da realização de si mesmo na vida budista foi, deste modo, reconhecida por todos os seguidores fiéis do Buda, independentemente das suas diferenciações doutrinais, *Hinayana* e *Mahayana*. Por mais inexplicável e inexprimível que seja a verdade da realização de si mesmo, todos os ensinamentos do Budismo centraram-se em torno dela, e o Zen, ao herdar tudo o que é interiormente realizável no Budismo, transmitiu fielmente a sua tradição ao defender o *satori* contra o ritualismo, a erudição e todas as formas de mera filosofização. Se não fosse por este facto, qual seria a utilidade da vinda do Buda à terra? Qual seria o significado de toda a disciplina, de todos os exercícios morais e espirituais?

O seguinte sermão de Szu-hsin Wu-hsin de Huang-lung (1044-1115)8 dá voz ao que se passa no coração de cada estudante genuíno de Zen:

"Ó Irmãos, nascer como ser humano é um acontecimento raro, tal como o é a oportunidade de ouvir discursos sobre o Budismo. Se não conseguirem alcançar a emancipação nesta vida, quando esperam alcançá-la novamente? Enquanto estiverem vivos, sejam, portanto, assíduos na prática de *Dhyana*. A prática consiste em abandonos. 'O abandono de quê?', poderão perguntar. Abandonem os vossos quatro elementos (*bhuta*), abandonem os vossos cinco agregados (*skandha*), abandonem todos os funcionamentos da vossa consciência relativa (*carmavijnana*), que acarinham desde a eternidade; retirem-se para o vosso ser íntimo e vejam a razão disso. À medida que a vossa reflexão sobre vós mesmos se torna cada vez mais profunda, o momento chegará decerto em que a flor espiritual desabrochará subitamente, a iluminar todo o universo. A experiência é incomunicável, embora vós próprios saibam perfeitamente o que é.

"Este é o momento em que podem transformar esta grande terra em ouro maciço, e os grandes rios num oceano de leite. Que satisfação traz isto, então, para a vossa vida quotidiana! Sendo assim, não percam o vosso tempo com palavras e frases, nem ao procurar a verdade do Zen nos livros; pois a verdade não se encontra aí. Mesmo que memorizem todo o *Tripitaka*, bem como todos os clássicos antigos, eles são meras palavras vãs que de nada vos servem no momento da vossa morte."

II

O Significado de *Satori* no Zen

O *Satori* é, assim, a totalidade do Zen. O Zen começa com ele e termina com ele. Quando não há *satori*, não há Zen.

"O *satori* é a medida do Zen", conforme é anunciado por um mestre. O *satori* não é um estado de quietude pura, não é tranquilização; é uma experiência íntima que possui uma qualidade noética; deve haver um certo despertar a partir do campo relativo da consciência, um certo desvio da forma comum de experiência que caracteriza a nossa vida quotidiana. O termo técnico *Mahayana* para isso é *paravritti*,9 "retorno" ou "reviravolta" na base da consciência. Através disto, a totalidade da construção mental de alguém passa por uma mudança completa. É maravilhoso que uma intuição de *satori* seja capaz de causar tal reconstrução na perspetiva espiritual de uma pessoa. Mas os anais do Zen testemunham-no. O despertar da

Prajnaparamita, que é outro nome para o *satori*, é, portanto, a condição *sine qua non* do Zen.

8 Citado do Szu-hsin Ch'uan-lu. Mais sobre este livro interessante mais adiante.

9 Citado em Studies in the Lankavatara Sutra, p. 184 e segs., passim.

Existem alguns mestres, no entanto, que dizem que o *satori* é algo artificialmente estabelecido; o Zen não tem realmente nada a ver com um crescimento tão excrescente que prejudicaria a sua saúde natural; basta sentar-se calmamente — isso é suficiente, o Buda está aqui neste estado de nada fazer; aqueles que fazem tanto alvoroço por causa do *satori* não são verdadeiros seguidores de Bodhidharma. Tais mestres anti-*satori* declarariam ainda que a verdade última do Zen consiste em apegar-se ao Inconsciente; que se algo marcado por esforços conscientes intervier, isso certamente prejudicará a expressão mais plena do próprio Inconsciente; e, portanto, que a verdade última não deve ser objeto de interferência nem ser minimizada; esta é a posição adotada por alguns defensores do Zen contra os defensores do *satori*. Como se opõem ao *satori*, estão inevitavelmente também contra o exercício do koan.

No início do século XII, este movimento anti-*satori* e anti-koan na China tornou-se bastante forte entre os seguidores do Zen da época, e a seguinte é uma carta escrita por Tai-hui10 ao seu discípulo Lu Chi-i,11 a alertá-lo contra aqueles que negam a experiência noética do *satori* ou da realização de si mesmo:

"Ultimamente, há uma tendência maligna a crescer entre certos seguidores do Zen que consideram a doença como cura. Como nunca tiveram um *satori* nas suas vidas, consideram-no como uma espécie de superestrutura, um meio de sedução, como algo totalmente secundário no Zen, que pertence à sua periferia e não ao seu centro. Como tais professores nunca experimentaram um *satori*, recusam-se a acreditar naqueles que passaram realmente por essa experiência. Aquilo que visam é realizar a mera vacuidade onde não há vida, nenhuma qualidade noética — isto é, um vazio absoluto que é considerado por eles como algo que está eternamente além das limitações do tempo.

"Para alcançarem este estado de absoluto vazio e insondabilidade, consomem tantas taças de arroz por dia e passam o tempo sentados, de forma quieta e estólida. Pensam que é isto que se entende pela obtenção da paz absoluta. . . . Que pena que sejam totalmente ignorantes quanto à

ocasião em que ocorre uma explosão súbita [de conhecimento intuitivo nas nossas mentes]!"

Os factos autoritários nos quais os quietistas do Zen baseavam a sua crença são mencionados como sendo os seguintes:12

"Quando Sakyamuni estava em Magadha, fechou-se num quarto e permaneceu em silêncio por três semanas. Não é este um exemplo dado pelo Buda na prática do silêncio? Quando trinta e dois Bodhisattvas em Vaisali discursaram com Vimalakirti sobre o ensinamento da não-dualidade, este último acabou por guardar silêncio e não proferiu uma palavra, o que suscitou uma admiração incondicional de Manjusri. Não é este um exemplo dado por um grande Bodhisattva da prática do silêncio? Quando Subhuti se sentou na gruta rochosa, não disse uma palavra, nem qualquer palestra foi proferida por ele sobre a *Prajnaparamita*. Não é este um exemplo de silêncio mostrado por um grande Sravaka?

Ao ver Subhuti assim calmamente sentado na gruta, Sakrendra derramou flores celestiais sobre ele e não proferiu uma palavra. Não é este um exemplo de silêncio dado por um mortal comum? Quando Bodhidharma veio para este país, sentou-se durante nove anos em Shao-lin, esquecido de todas as pregações verbais. Não é este um exemplo de silêncio mostrado por um patriarca? Sempre que Lu-tsu via um monge aproximar-se, voltava-se para a parede e sentava-se em silêncio. Não é este um exemplo de silêncio mostrado por um mestre Zen?

"Perante todos estes exemplos históricos, como se pode classificar a prática de sentar em silêncio como ilegítima e irrelevante no estudo do Zen?"

10 Tai-hui (Daiye em japonês, 1089-1163) foi um dos mais destacados mestres Zen da dinastia Sung.

11 A Edição Kogyo Shoin. Texto, VIII, p. 69a. 12 Ibid., p. 68b.

Esse é o argumento apresentado pelos defensores do quietismo Zen na época de Tai-hui na China, ou seja, no século XII.1 Mas Tai-hui declara que o mero sentar em silêncio de nada vale, pois não conduz a lado nenhum, visto que nenhuma reviravolta ocorre na mente da pessoa, por via da qual esta saia para um mundo de particularidades com uma perspetiva diferente daquela até então mantida. Aqueles quietistas cujo horizonte mental não se eleva acima do nível do chamado silêncio absoluto da insondabilidade tateiam na caverna da escuridão eterna. Falham em abrir o

olho da sabedoria. É aqui que precisam da mão condutora de um verdadeiro mestre Zen.

Tai-hui procede então a apresentar casos de *satori* realizados sob a direção de um instrutor sábio, a apontar quão necessário é entrevistar alguém iluminado e a virar de uma vez por todas todo o mecanismo do silêncio, o qual é inimigo do crescimento da mente Zen. Esta reviravolta de todo o sistema é aqui chamada por Tai-hui, segundo a terminologia de um sutra: "Entrar na corrente e perder a própria morada", onde o dualismo do movimento e do repouso cessa para sempre de existir. Ele apresenta quatro exemplos:

1. Quando Shui-lao podava a glicínia, perguntou ao seu mestre, Ma-tsu: "Qual é a ideia da vinda do Patriarca do Oeste para aqui?" Ma-tsu respondeu: "Aproxima-te mais e dir-te-ei." Assim que Shui-lao se aproximou, o mestre deu-lhe um pontapé, a derrubá-lo por completo. Esta queda, no entanto, abriu-lhe subitamente a mente para um estado de *satori*, pois ele levantou-se com uma gargalhada sincera, como se um acontecimento, o mais inesperado e o mais desejado, tivesse ocorrido. Perguntou o mestre: "Qual é o significado de tudo isto?" Lao exclamou: "Inumeráveis, na verdade, são as verdades ensinadas pelos Budas, todas as quais, até às suas próprias fontes, percebo agora na ponta de um único fio de cabelo."

Tai-hui comenta então: Lao, que tinha assim chegado à realização de si mesmo, não está mais apegado ao silêncio do *Samadhi* e, como não está mais apegado a ele, fica imediatamente acima da afirmação e da negação, e acima do dualismo do repouso e do movimento. Não confia mais em coisas exteriores a si próprio, mas, a extrair o tesouro de dentro da sua própria mente, exclama: "Vi a fonte de toda a verdade." O mestre reconhece-o e não faz mais observações.

Quando, mais tarde, perguntaram a Shui-lao sobre a sua compreensão do Zen, ele limitou-se a anunciar: "Desde o pontapé tão cordialmente dado pelo mestre, não consegui parar de rir."

1 O discurso de Tai-hui proferido a pedido de Chien Chi-i.

2. Yun-men perguntou a Tung-shan: "Donde vens?" "De Chia-tu." "Onde passaste a sessão de verão?" "Em Pao-tzu, em Hu-nan." "Quando chegaste aqui?" "A vinte e cinco de agosto." Yun-men concluiu: "Liberto-te de trinta golpes [embora os mereças justamente]."

Sobre a entrevista de Tung-shan com Men, Tai-hui comenta: Quão simples de coração era Tung-shan! Respondeu ao mestre diretamente, pelo que era natural que refletisse: “Que falta cometi para que me fossem dados trinta golpes quando respondi com a maior honestidade possível?” No dia seguinte, compareceu novamente perante o mestre e perguntou: “Ontem aprouve-vos libertar-me de trinta golpes, mas falho em perceber a minha própria falta.” Disse Yun-men: “Ó tu, saco de arroz, é desta maneira que erras do oeste do Rio para o sul do Lago!”

Esta observação abriu, de súbito, o olho de Tung-shan, e no entanto ele nada tinha para comunicar, nada sobre o que raciocinar. Limitou-se a fazer uma vénia e disse: “Depois disto, construirei a minha pequena cabana onde não haja habitação humana; nem um grão de arroz será mantido na minha despensa, nem um talo de legume crescerá na minha horta; e, mesmo assim, abundará o meu trato para com todos os visitantes do meu eremitério vindos de todas as partes do mundo; e até retirarei todos os pregos e parafusos [que os prendem a uma estaca]; farei com que se desfaçam dos seus chapéus gordurosos e das suas roupas de mau odor, para que fiquem completamente limpos da sujidade e se tornem monges dignos.” Yun-men sorriu e disse: “Que boca tão grande tens para um corpo que não é maior do que um coco!”

3. Yen, o mestre nacional de Ku-shan, quando era ainda um monge estudante, estudou durante muitos anos sob a direção de Hsueh-feng. Um dia, a ver que o seu estudante estava pronto para uma revolução mental, o mestre segurou-o e exigiu com aspereza: “O que é isto?” Yen foi despertado como se de um sono profundo se tratasse e compreendeu imediatamente o que tudo aquilo significava. Limitou-se a erguer os braços e a balançá-los de um lado para o outro. Feng disse: “O que significa isso?” “Nenhum significado, senhor”, veio rapidamente do discípulo.

4. Um dia, Kuan-ch'i viu Lin-chi. Este último desceu da sua cadeira de palha e, sem dizer uma palavra, agarrou o monge, após o que Kuan-ch'i disse: “Eu sei, eu sei.”

Depois de enumerar estes quatro casos, Tai-hui conclui que há, afinal, algo no Zen que não pode ser transmitido a outros nem aprendido com os outros, e que o problema da maioria das pessoas é estarem completamente mortas e não quererem ser ressuscitadas.

Tai-hui fala agora da sua própria experiência da seguinte forma:

Eu andava a estudar o Zen há dezassete anos e, durante esse período, tive *satori* fragmentários aqui e ali. Compreendia um pouco na escola de Yun-men, e também um pouco na escola de Ts'ao-tung, sendo o único problema que em lado nenhum tivera aquele *satori* decisivo no qual me encontraria absolutamente cortado de todas as relações de tempo e espaço. Mais tarde, vim para a capital e, a residir no mosteiro de T'ien-ning, ouvi um dia o discurso do meu professor sobre Yun-men. Ele disse: "Um monge veio a Yun-men e perguntou: 'Donde vêm todos os Budas?' Yun-men respondeu: 'A Montanha Oriental caminha sobre a água.' Mas eu, T'ien-ning, discordo de Yun-men. 'Donde vêm todos os Budas?' 'Uma brisa carregada de fragrância vem do sul, e o amplo salão começa a ficar refrescantemente fresco!'" Quando o meu mestre disse isto, senti-me subitamente como se estivesse separado de todas as relações de tempo e espaço. Foi como cortar uma meada de fios emaranhados com um único golpe de uma faca afiada. Estava, na altura, a transpirar por todo o corpo.

Ao mesmo tempo que cessava de sentir qualquer perturbação na minha mente, encontrei-me a permanecer num estado de pura serenidade. Quando, um dia, vi o mestre no seu quarto, ele disse-me isto: "Não é nada fácil para ninguém alcançar o teu estado de mente; a única coisa lamentável é que há nele morte suficiente, mas nenhuma vida. Não duvidar das palavras — este é o grande problema contigo. Sabes bem isto;

"'Quando as tuas mãos largam o precipício, A convicção surge em ti por si mesma; Deixa que a ressurreição se siga à morte, E ninguém te pode agora enganar.'

"Acredita-me, existe realmente uma coisa como a que é aqui declarada."

O mestre continuou: "De acordo com o meu estado de mente atual, estou perfeitamente satisfeito comigo mesmo e com o mundo. Tudo está bem comigo, e não há nada sobre o qual tenha de procurar mais compreensão."

O mestre, então, a colocar-me no dormitório geral, permitiu-me vê-lo três ou quatro vezes por dia, tal como os estudantes leigos do Zen. Apenas me deixou agarrar isto: "Ser e não ser — é como uma glicínia encostada a uma árvore." Sempre que eu queria falar, ele calava-me imediatamente, a dizer: "Não é assim." Isto continuou por meio ano, mas eu persisti. Um dia, enquanto tomava a ceia no Fang-chang juntamente com os seus discípulos leigos, encontrei-me tão absorvido no koan que me esqueci de usar os pauzinhos para terminar a ceia.

O velho mestre disse: “Este indivíduo apenas conseguiu dominar o Zen da madeira de Huang-yang, que passa a vida a encolher.” Contei-lhe então, através de uma semelhança, em que posição me encontrava. “A minha posição é a de um cão que está junto a uma panela de banha a ferver: não a pode lamber por muito que queira, nem se pode afastar dela embora deseje sair.” O mestre disse: “Esse é exatamente o teu caso. [O koan] é realmente uma gaiola de *vajra* e um assento de espinhos para ti.”

Noutro dia, quando vi o mestre, disse: “Quando estáveis com Wu-tsu, perguntastes-lhe sobre o mesmo koan, e qual foi a resposta dele?” O mestre recusou-se a dar-me a sua resposta. Mas eu insisti: “Quando lhe perguntastes sobre isso, não estáveis sozinho, estáveis com uma assembleia. Não vos fará mal falar-me sobre isso agora.” O mestre disse: “Perguntei-lhe na altura: 'Ser e não ser — é como uma glicínia encostada a uma árvore. Qual é o significado disso?' Wu-tsu respondeu: 'Não o podes pintar, não o podes desenhar, por muito que tentes.' Eu disse ainda: 'E se a árvore quebrar de repente e a glicínia morrer?' Wu disse: 'Estás a seguir as palavras!'”

Assim que ouvi o meu mestre dizer isto, compreendi toda a questão e disse-lhe: “Ó mestre, compreendo.” Ao ouvir-me dizer isso, o mestre comentou: “Provavelmente não compreendes.” Pedi-lhe que me testasse, após o que ele me deu mais alguns koans. E cada um deles foi respondido por mim com sucesso. Senti que estava finalmente em paz comigo próprio, pois já nada obstruía o meu caminho.

III

Principais Características do *Satori*

Tai-hui (Daiye) foi um grande defensor do *satori*, e uma das suas máximas favoritas era: “O Zen não tem palavras; quando se tem *satori*, tem-se tudo.” Daí os seus fortes argumentos a favor dele, os quais vinham, como já foi demonstrado, da sua própria experiência. Até então, ele estava

perfeitamente disposto a escrever um tratado contra o Zen, no qual planeava rejeitar tudo o que era creditado ao Zen pelos seus seguidores. A sua entrevista com o seu mestre Yuan-wu, no entanto, desfez toda a sua determinação anterior, a fazê-lo surgir como o defensor mais intenso da experiência Zen. À medida que prosseguir com este estudo do exercício do koan, terei muitas ocasiões para fazer mais referências a Tai-hui. Entretanto, desejo enumerar algumas das características mais salientes do *satori*, as quais nos ajudarão mais tarde a compreender o papel do koan em toda a estrutura do Zen.

1. **Irracionalidade**. Com isto quero dizer que o *satori* não é uma conclusão a ser alcançada pelo raciocínio e desafia qualquer determinação intelectual. Aqueles que o experimentaram sentem-se sempre incapazes de o explicar de forma coerente ou lógica. Quando é de todo explicado, seja por palavras seja por gestos, o seu conteúdo sofre mais ou menos uma mutilação. Os não iniciados são, assim, incapazes de o apreender pelo que é exteriormente visível, enquanto aqueles que tiveram a experiência distinguem o que é genuíno do que não o é. A experiência do *satori* é, deste modo, sempre caracterizada pela irracionalidade, pela inexplicabilidade e pela incomunicabilidade.

Ouçamos Tai-hui mais uma vez: "Este assunto [ou seja, o Zen] é como uma grande massa de fogo; quando te aproximas dela, o teu rosto será certamente chamuscado. É também como uma espada prestes a ser desembainhada; uma vez fora da bainha, alguém perderá certamente a vida. Mas se nem deitas fora a bainha nem te aproximas do fogo, não és melhor do que um pedaço de rocha ou de madeira. A chegar a este ponto, a pessoa tem de ser um caráter bastante resoluto e cheio de espírito."2 Não há aqui nada que sugira um raciocínio frio e uma análise metafísica ou epistemológica tranquila, mas sim uma certa vontade desesperada de romper uma barreira intransponível, da vontade impelida por algum poder irracional ou inconsciente por trás dela. Portanto, o resultado também desafia o intelecto ou a conceptualização.

2 Sermão de Tai-hui a pedido de Lu Hsuan-chiao.

2. **Intuição percetiva**. Que existe uma qualidade noética nas experiências místicas foi apontado por James nas suas *Varieties of Religious Experience*, e isto aplica-se também da mesma forma à experiência Zen conhecida como *satori*. Outro nome para o *satori* é "*ken-sho*" (*chien-hsing* em chinês), que significa "ver a essência ou a natureza", o que aparentemente prova que há um "ver" ou um "perceber" no *satori*.

Que este ver é de uma qualidade totalmente diferente daquilo que ordinariamente se designa por conhecimento não necessita de ser especificamente focado.

Relata-se que Hui-k'e fez esta afirmação relativa ao seu *satori*, a qual foi confirmada pelo próprio Bodhidharma: "[Quanto ao meu *satori*], não é uma aniquilação total; é conhecimento do tipo mais adequado; apenas não pode ser expresso em palavras." A este respeito, Shen-hui foi mais explícito, pois diz que "o único caráter *chih* (conhecimento) é a fonte de todos os mistérios".3

Sem esta qualidade noética, o *satori* perderá toda a sua premência, pois é realmente a razão do próprio *satori*. É digno de nota que o conhecimento contido no *satori* se debruce sobre algo universal e, ao mesmo tempo, sobre o aspeto individual da existência. Quando um dedo é erguido, o erguer significa, do ponto de vista do *satori*, muito mais do que o ato de erguer. Alguns podem chamar-lhe simbólico, mas o *satori* não aponta para nada além de si mesmo, final como é. O *satori* é o conhecimento de um objeto individual e também o da Realidade que está, se assim me posso exprimir, por trás dele.

3. **Autoridade**. Com isto quero dizer que o conhecimento realizado pelo *satori* é final, que nenhuma quantidade de argumento lógico o pode refutar. A ser direto e pessoal, é suficiente em si mesmo. Tudo o que a lógica pode fazer aqui é explicá-lo, interpretá-lo em ligação com outros tipos de conhecimento com os quais as nossas mentes estão preenchidas. O *satori* é, assim, uma forma de perceção, uma perceção íntima, que ocorre na parte mais interior da consciência. Daí o sentido de autoridade, que significa finalidade. Assim, diz-se geralmente que o Zen é como beber água, pois é por si mesmo que a pessoa sabe se está quente ou fria. A perceção Zen a ser o último termo da experiência, não pode ser negada por estranhos que não tenham tal experiência.

3 Miao é um termo difícil de traduzir; significa frequentemente "excelência", "subtileza indefinível". Neste caso, miao é a forma misteriosa em que as coisas são apresentadas a este conhecimento último. Discípulo de Tsung-mi ou de grandes Mestres.

4. **Afirmação**. O que é dotado de autoridade e final nunca pode ser negativo. Pois a negação não tem valor para a nossa vida, não nos conduz a lado nenhum; não é um poder que impulsione, nem dá a alguém um lugar para descansar. Embora a experiência do *satori* seja por vezes expressa em termos negativos, é essencialmente uma atitude afirmativa em relação a

todas as coisas que existem; aceita-as à medida que surgem, independentemente dos seus valores morais. Os budistas chamam a isto *kshanti*, "paciência", ou mais propriamente "aceitação", isto é, a aceitação das coisas no seu aspeto suprarelativo ou transcendental, onde nenhum dualismo de qualquer espécie vale.

Alguns podem dizer que isto é panteísta. O termo, no entanto, tem um significado filosófico definido e eu não gostaria de o ver usado nesta ligação. Quando assim interpretada, a experiência Zen expõe-se a intermináveis mal-entendidos e "impurezas". Tai-hui diz na sua carta a Miao-tsung: "Um antigo sábio diz que o próprio Tao não requer uma disciplina especial, apenas não se deixe impurificar. Eu diria: falar sobre mente ou natureza é impurificar; falar sobre o insondável ou o misterioso é impurificar; praticar a meditação ou a tranquilização é impurificar; dirigir a atenção para isso, pensar sobre isso é impurificar; estar a escrever sobre isso assim no papel com um pincel é especialmente impurificar. O que teremos nós então de fazer para nos orientarmos e aplicarmo-nos adequadamente a isso? A preciosa espada de *vajra* está mesmo aqui e o seu propósito é cortar a cabeça. Não te preocupes com questões humanas de certo e errado. Tudo é Zen exatamente como é, e é mesmo aqui que te deves aplicar." O Zen é a Talidade — uma grande afirmação.

5. **Sentido do Além**. A terminologia pode diferir em diferentes religiões, e no *satori* há sempre o que podemos chamar de um sentido do Além; a experiência, na verdade, é minha, mas sinto-a como enraizada noutro lugar. A casca individual na qual a minha personalidade está tão solidamente encerrada explode no momento do *satori*. Não necessariamente que eu fique unificado com um ser maior do que eu ou absorvido nele, mas que a minha individualidade, a qual eu considerava rigidamente mantida coesa e definitivamente mantida separada de outras existências individuais, se desprende de algum modo do seu aperto apertado e se funde em algo indescritível, algo que é de uma ordem totalmente diferente daquilo a que estou habituado. O sentimento que se segue é o de uma libertação completa ou de um repouso completo — o sentimento de que se chegou finalmente ao destino. "Regressar a casa e descansar calmamente" é a expressão geralmente usada pelos seguidores do Zen. A história do filho pródigo no *Saddharmapundarika*, no *Vajra-samadhi* e também no Novo Testamento aponta para o mesmo sentimento que se tem no momento de uma experiência de *satori*.

No que diz respeito à psicologia do *satori*, um sentido do Além é tudo o que podemos dizer sobre ele; chamar a isto o Além, o Absoluto, ou Deus, ou uma Pessoa é ir mais longe do que a própria experiência e mergulhar numa teologia ou metafísica. Mesmo o "Além" é dizer um pouco de mais. Quando um mestre Zen diz: "Não há um fragmento de telha acima da minha cabeça, não há uma polegada de terra sob os meus pés", a expressão parece ser apropriada. Chamei-lhe noutro local o Inconsciente, embora isto tenha uma conotação psicológica.

6. **Tom Impessoal**. Talvez o aspeto mais notável da experiência Zen seja o facto de não ter qualquer nota pessoal, tal como se observa nas experiências místicas cristãs. Não há qualquer referência no *satori* budista a sentimentos e relações pessoais e frequentemente sexuais, como os que se colhem destes termos: chama de amor, um amor maravilhoso derramado no coração, abraço, o amado, noiva, noivo, matrimónio espiritual, Pai, Deus, o Filho de Deus, filho de Deus, etc. Podemos dizer que todos estes termos são interpretações baseadas num sistema definido de pensamento e de experiência em si. De qualquer modo, na Índia, na China e no Japão, o *satori* manteve-se inteiramente impessoal, ou antes, altamente intelectual.

Será isto devido ao caráter peculiar da filosofia budista? Será que a própria experiência tira as suas cores da filosofia ou da teologia? Seja o que for, não há dúvida de que, apesar de ter alguns pontos de semelhança com la experiência mística cristã, a experiência Zen é singularmente desprovida de colorações pessoais ou humanas. Chao-pien, um grande oficial do governo da dinastia Sung, era um discípulo leigo de Fa-ch'uan de Chiang-shan. Um dia, após terminados os seus deveres oficiais, encontrava-se sentado vagarosamente no seu gabinete, quando, de repente, um estrondo de trovão rebentou nos seus ouvidos, e ele realizou um estado de *satori*. O poema que então compôs retrata um aspeto da experiência Zen:

"Desprovido de pensamento, sentei-me calmamente junto à secretária no meu gabinete oficial, Com a minha mente-fonte imperturbável, tão serena como a água; Um estrondo súbito de trovão, as portas da mente rebentam e abrem-se, E eis que ali está sentado o velho homem em toda a sua simplicidade."

Este é talvez todo o tom pessoal que se pode encontrar na experiência Zen, e que distância vai entre "o velho homem na sua simplicidade" e "Deus em toda a Sua glória", para não dizer nada sobre sentimentos como "a doçura celestial do excelente amor de Cristo", etc.! Quão estéril, quão pouco romântico é o *satori* quando comparado com as experiências

místicas cristãs! Não só o *satori* em si é um acontecimento tão prosaico e sem glória, mas a ocasião que o inspira também parece carecer de romance e ser totalmente desprovida de super-sensualidade.

O *satori* é experimentado em ligação com qualquer ocorrência comum na vida quotidiana de uma pessoa. Não parece ser um fenómeno extraordinário como os que vêm registados nos livros cristãos de misticismo. Alguém te segura, ou te dá uma bofetada, ou te traz uma chávena de chá, ou faz uma observação das mais banais, ou recita alguma passagem de um sutra ou de um livro de poesia, e, quando a tua mente está madura para a sua explosão, chegas imediatamente ao *satori*. Não há romance de namoro, nenhuma voz do Espírito Santo, nenhuma plenitude da Graça Divina, nenhuma glorificação de qualquer espécie. Aqui nada é pintado com cores vivas, tudo é cinzento e extremamente discreto e pouco atraente.

7. **Sentimento de Exaltação**. O facto de este sentimento acompanhar inevitavelmente o *satori* deve-se ao facto de se tratar do desmoronamento da restrição imposta a alguém como ser individual, e este desmoronamento não é um mero incidente negativo, mas sim algo bastante positivo e repleto de significado, porque significa uma expansão infinita do indivíduo. O sentimento geral, embora nem sempre estejamos conscientes dele, que caracteriza todas as nossas funções de consciência, é o de restrição e dependência, porque a própria consciência é o resultado de duas forças que se condicionam ou restringem mutuamente. O *satori*, pelo contrário, consiste essencialmente em acabar com a oposição de dois termos em qualquer sentido que seja — e esta oposição é o princípio da consciência, como anteriormente mencionado, enquanto o *satori* é realizar o Inconsciente que vai além da oposição. Ser libertado disto, portanto, deve fazer com que a pessoa se sinta, acima de tudo, intensamente exaltada. Um pária errante, maltratado em toda a parte não só pelos outros mas por si próprio, descobre que é o possuidor de toda a riqueza e poder que alguma vez são alcançáveis neste mundo por um ser mortal — se isto não lhe der um elevado sentimento de exaltação, o que poderia dar? Diz um mestre Zen: "Quando tens *satori*, és capaz de revelar uma mansão palaciana feita de pedras preciosas numa única folha de erva; mas quando não tens *satori*, a própria mansão palaciana fica oculta atrás de uma simples folha de erva."

Outro mestre Zen, evidentemente a aludir ao *Avatamsaka*, declara: "Ó monges, olhai e contemplai! Uma luz extremamente auspiciosa brilha com o máximo esplendor por todo o grande megacosmo, a revelar

simultaneamente todos os países, todos os oceanos, todos os montes Sumeru, todos os sóis e luas, todos os céus, todas as terras — cada um dos quais em número de tantas centenas de milhares de *kotis*. Ó monges, não vedes a luz?" Mas o sentimento Zen de exaltação é antes um sentimento silencioso de contentamento consigo mesmo; não é de todo demonstrativo, quando o primeiro fulgor dele passa. O Inconsciente não se proclama de forma tão ruidosa na consciência Zen.

8. **Instantaneidade**. O *satori* surge sobre alguém de forma abrupta e é uma experiência momentânea. De facto, se não for abrupto e momentâneo, não é *satori*. Esta rapidez (*tun*) é o que caracteriza a escola de Zen de Hui-neng desde a sua proclamação no final do século VII. O seu oponente, Shen-hsiu, insistia num desdobramento gradual da consciência Zen. Os seguidores de Hui-neng distinguiram-se, assim, como fortes defensores da doutrina da instantaneidade. Esta experiência abrupta do *satori*, então, abre num único momento (*ekamuhurtana*) uma perspetiva totalmente nova, e toda a existência é avaliada a partir de um ângulo de observação completamente novo. A declaração de Tung-shan, que foi citada noutro local, testemunha amplamente este facto. O *udana*1 de Bukko Kokushi também é sugestivo a este respeito.

1 Primeira Série, pp. 255-6.

IV

Antecedentes Psicológicos do *Satori* Antes do Sistema do Koan — Alguns Exemplos Práticos

Antes de prosseguir para ver como o exercício do koan passou a ser reconhecido como o passo necessário para a realização do *satori* no Budismo Zen, desejo indagar sobre os dotes psicológicos daqueles mestres Zen que floresceram antes do tempo do koan. Quando falo disto como algo indispensável no domínio do Zen moderno, poder-se-á perguntar por que razão é assim e o que era feito pelos antigos mestres antes do desenvolvimento do koan. O koan entrou em voga por volta do final do século IX — isto é, cerca de cento e cinquenta anos após Hui-neng.

Durante estes anos, o Zen foi praticado, o *satori* foi realizado e a transmissão da mente de Buda continuou com sucesso. Nenhum koan era necessário para que os mestres treinassem os seus discípulos. Como chegaram eles à realização Zen? Um estado de coisas bastante diferente daquele que vemos nestes tempos modernos deve ter prevalecido então. Quais são as condições dessa diferença? Este tipo de indagação é

necessário para elucidar a natureza do koan, para descobrir que papel psicológico ele desempenha na experiência Zen e, finalmente, para ver em que relação se encontra com o *Nembutsu*, que é a essência do ensinamento da Terra Pura.

Aqui desejo ver quais são estes dotes ou antecedentes psicológicos que conduzem ao *satori*. Como já vimos, este estado, ou o que se pode chamar de consciência Zen, surge em ligação com os incidentes mais triviais, tais como o erguer de um dedo, o proferir de um grito, o recitar de uma frase, o balançar de um bastão, o esbofetear de um rosto, e assim por diante. Como o resultado é aparentemente incongruoso com a ocasião, presumimos naturalmente alguns antecedentes psicológicos profundamente enraizados que são, por esse meio, abruptamente levados à maturidade. Quais são estes antecedentes? Examinemos alguns dos casos clássicos de *satori* conforme vêm registados nos anais do Zen.

O estudo destes antecedentes é importante, pois não há dúvida de que eles determinam a natureza da experiência e, do ponto de vista prático, os mestres Zen podem, por conseguinte, dar as instruções necessárias aos seus alunos na compreensão do Zen. Entre as perguntas que se podem fazer aqui, encontram-se as seguintes: Quais são os fatores intelectuais, se é que os há, no amadurecimento da consciência Zen? Terá a vontade alguma coisa a ver com a experiência? Haverá algo que se aproxime da sugestão induzida por si mesmo?

Nas páginas seguintes, tentarei construir algo definido e tangível na história psicológica do *satori*. Tarefa que, de certa forma, não é fácil, visto que não existem registos autobiográficos de qualquer espécie antes de o exercício do koan entrar em voga, nem existem observações objetivas detalhadas e precisas sobre o processo de consciência antes da explosão do *satori*. Mas algo construtivo pode ser coligido mesmo a partir dos registos vagos e fragmentários deixados pelos chineses, quando estes são analisados com simpatia.

1. A história da entrevista de Hui-k‘e com Bodhidharma, o primeiro patriarca do Zen na China, está um pouco velada por imprecisões históricas e sofre muito com o seu tratamento dramático, mas, mesmo com estas desvantagens, ainda temos um relato inteligente da entrevista. Pois a precisão histórica nem sempre é a condição necessária para determinar o que realmente aconteceu. Qualquer que seja o tratamento literário que o evento receba mais tarde, também ajuda a compreender a situação. Podemos bem lembrar que a imaginação retrata muitas vezes os chamados

factos, do ponto de vista psicológico, com mais fidelidade do que a narração objetiva do historiador.

De acordo com *A Transmissão da Lâmpada*, Hui-k‘e (ou Hui-k'o, 487-553)2 era uma pessoa de mente liberal e coração aberto, profundamente conhecedora da literatura confuciana e taoista, mas sempre insatisfeita com os seus ensinamentos porque estes lhe pareciam não ser totalmente profundos. Quando soube da vinda de Bodhidharma da Índia, foi para Shao-lin Szu, onde o mestre residia. Tentou obter uma oportunidade para falar com ele sobre o assunto em relação ao qual desejava ser iluminado, mas o mestre encontrava-se sempre sentado em silêncio, voltado para a parede.

Hui-k‘e refletiu: “A história dá exemplos de antigos buscadores da verdade que estavam dispostos, por amor à iluminação, a deixar que a medula fosse extraída dos seus ossos, que o seu sangue fosse derramado para alimentar os famintos, a cobrir a estrada lamacenta com os seus cabelos ou a atirarem-se para a boca de um tigre faminto. O que sou eu? Não serei eu também capaz de me entregar no altar da verdade?”

A nove de dezembro do mesmo ano, permaneceu de pé sob a neve que caía rapidamente e não se moveu até de manhã, quando a neve lhe chegava aos joelhos. Bodhidharma teve então pena dele e disse: “Estás de pé na neve há algum tempo; qual é o teu desejo?”

Respondeu Hui-k‘e: “Vim para receber a vossa inestimável instrução; peço-vos que abrais a porta da misericórdia e estendais a vossa mão de salvação a este pobre mortal que sofre.”

Bodhidharma disse então: “O ensinamento incomparável do Buda só pode ser compreendido após uma longa e dura disciplina, e ao suportar o que é mais difícil de suportar e ao praticar o que é mais difícil de praticar. Homens de virtude e sabedoria inferiores, que são levianos e cheios de vaidade, não são capazes sequer de pôr os olhos na verdade do Budismo. Todo o trabalho de tais homens redundará certamente em nada.”

Hui-k‘e ficou profundamente comovido e, para mostrar a sua sinceridade no desejo de ser instruído nos ensinamentos de todos os Budas, cortou o braço esquerdo com a espada que trazia e apresentou-o perante o silencioso e meditativo Bodhidharma. Perante isto, o mestre observou: “Não deves procurar esta [verdade] através dos outros.”

“A minha alma não está ainda pacificada. Peço-vos, Mestre, que a pacifiqueis.”

“Traz a tua alma aqui e eu farei com que seja pacificada”, disse Bodhidharma.

Após uma breve hesitação, Hui-k‘e acabou por confessar: “Busquei-a durante muitos anos e continuo incapaz de a segurar.”

Aqui Tai-hui faz o comentário: “Hui-k‘e compreendeu bem a situação em que se encontrava depois de estudar todas as escrituras, e foi bom da parte dele ter dado ao mestre uma resposta direta. A 'coisa', ele sabia-o, não era para ser buscada com um propósito, ou sem um propósito; nem era para ser alcançada por meio de palavras, nem por mera quietude; nem era para ser logicamente apreendida, nem ilogicamente explicada. Não era para ser encontrada em lado nenhum, nem era para ser inferida a partir de nada; não, nem nos cinco *Skandhas*, nem nos dezoito *Dhatus*. Ele fez bem em responder desta maneira.”

“Aí está! A tua alma está pacificada de uma vez por todas”, confirmou Bodhidharma.

Esta confirmação por parte do mestre abriu imediatamente o olho de *satori* de Hui-k‘e.

Tai-hui observa novamente: “Foi como o dragão a entrar na água, ou o tigre a apoiar-se na rocha. Naquele momento, Hui-k‘e não viu o mestre diante de si, nem a neve, nem a mente que se estendia para alcançar algo, nem o próprio *satori* que tomou posse da sua mente. Tudo desapareceu da sua consciência, tudo era vacuidade. Por isso se disse que a solidão reina aqui, nem uma figura no mosteiro de Shao-lin. Mas terá Hui-k‘e permanecido nesta vacuidade? Não, ele foi despertado abruptamente para uma nova vida. Atirou-se do precipício e, vejam só, saiu totalmente vivo de uma morte certa. E, com certeza, sentiu então a neve fria e trémula acumulada no pátio do templo. Como antes, o seu nariz assentava acima do seu lábio superior.”3

Os pontos característicos que desejo notar no caso de Hui-k‘e são: que ele era um erudito instruído; que não estava satisfeito com a mera erudição, mas desejava agarrar algo interiormente; que era extremamente fervoroso na sua busca por uma verdade mais íntima que desse paz e descanso à sua alma; que estava preparado para sacrificar tudo para esse fim; que dedicou alguns anos à dura tarefa de localizar a sua chamada alma, pois evidentemente pensava, de acordo com a visão tradicional, que existia uma alma no centro do seu ser e que, quando esta fosse agarrada, alcançaria o fim desejado; que, embora a entrevista de Hui-k‘e com Bodhidharma seja

narrada como se fosse um evento de um dia ou de uma noite, é possível que alguns dias ou meses de intensa lucubração mental tenham ocorrido entre ela e a exortação do mestre; que a afirmação "Não fui capaz de segurar a minha alma" não era uma simples declaração de facto, mas significava que todo o ser de Hui-k'e fora derrubado, isto é, ele alcançou aqui o fim da sua vida como uma existência individual consciente a todo o tempo da sua própria individualidade; que ele estava morto para si próprio quando a observação do mestre inesperadamente o reviveu — isto pode ver-se pela observação acima citada: "A solidão reina aqui, não há uma alma no mosteiro de Shao-lin."

Esta "solidão" é uma solidão absoluta na qual não há contraste dualista de ser e não-ser. O grito — pois foi um grito e não uma proposição — de que "não há alma para ser segurada" não podia ser proferido até que este estado de solidão absoluta fosse alcançado. Foi também precisamente por causa desta realização que Hui-k'e foi capaz de se erguer a partir dela quando Bodhidharma observou: "Pacificada está, então, a tua alma!" Quando seguimos com cuidado e simpatia o curso dos acontecimentos que conduziram ao *satori* de Hui-k'e, temos naturalmente de preencher, da forma aqui proposta, as lacunas no registo da sua vida. O meu ponto de vista tornar-se-á mais claro à medida que avançarmos.

2. O caso de Hui-neng (638-713),4 que é considerado hoje em dia como o sexto patriarca do Zen na China, apresenta alguns contrastes em relação ao de Hui-k'e, na medida em que Hui-neng é apresentado como um vendedor ambulante sem instrução. Este tratamento dado a Hui-neng é, de certa forma, interessante, pois revela uma certa tendência entre os seguidores do Zen que ignoram a aprendizagem e o estudo dos sutras. No caso de Hui-neng, no entanto, havia um pano de fundo histórico que o colocava contra o seu rival, Shen-hsiu,5 que era notório pelo seu vasto conhecimento e erudição. Na realidade, Hui-neng não era um ignorante como os seus seguidores o queriam fazer parecer, pois os seus sermões conhecidos como o *Sutra da Plataforma* contêm muitas alusões à literatura budista. Tudo o que podemos dizer dele no que diz respeito à sua aprendizagem é que não era tão erudito como Shen-hsiu. De acordo com a história, o seu primeiro conhecimento do Zen veio do *Sutra Vajracchedika*. Enquanto vendia lenha e gravetos, ouviu por acaso um dos seus clientes ler esse sutra. Isto inspirou-o e ele decidiu estudar os ensinamentos do Zen sob a direção de Hung-jen, o quinto patriarca do Zen. Quando viu o mestre, este último perguntou:

“Donde vens? O que queres aqui?”

“Sou um camponês de Hsin-chou e desejo tornar-me um Buda.”

“Então vens do Sul”, disse o mestre, “mas os sulistas não têm natureza de Buda neles; como poderias esperar ser um Buda?”

Hui-neng protestou: “Há sulistas e há nortistas, mas, quanto à natureza de Buda, nenhuma distinção deve ser feita entre eles.”

Se Hui-neng não tivesse tido nenhum conhecimento preliminar ou experiência do Budismo, não poderia ter respondido dessa maneira. Trabalhou sob a direção de Hung-jen no celeiro do mosteiro como limpador de arroz e não como um monge regular, e permaneceu ali durante oito meses. Um dia, o quinto patriarca, a desejar decidir sobre o seu sucessor, quis ver quanto do seu ensinamento era compreendido pelos seus seguidores, que totalizavam cerca de quinhentos. O poema composto por Shen-hsiu, o mais erudito dos seus quinhentos discípulos, dizia o seguinte:

“Este corpo é a árvore Bodhi, A alma é como um espelho brilhante; Toma tento em mantê-lo sempre limpo, E não deixes que a poeira se acumule nele.”

Hui-neng não ficou satisfeito com ele e compôs outro, que foi inscrito ao lado do do erudito Shen-hsiu:

“O Bodhi não é como a árvore, O espelho brilhante em lado nenhum reluz; Como nada existe desde o início, Onde se pode a poeira acumular?”

2 Primeira Série, p. 189. 3 Sermão de Tai-hui a pedido de Yang-yuan. 4 Primeira Série, p. 203. 5 Falecido em 706.

A julgar apenas por estes poemas, o de Hui-neng está em pleno acordo com a doutrina da Vacuidade conforme é ensinada no *Sutra Prajnaparamita*, enquanto do de Shen-hsiu, podemos dizer, ainda não captou por completo o espírito do Budismo Mahayana. A mente de Hui-neng, assim, desenvolveu-se desde o início ao longo da linha de pensamento indicada no *Vajracchedika*, o qual ele conheceu antes mesmo de vir para junto de Hung-jen. Mas é evidente que ele não poderia ter composto o poema sem ter experimentado a verdade da Vacuidade em si mesmo.

A primeira inspiração que obteve do *Vajracchedika* fê-lo realizar a presença de uma verdade além deste mundo fenomenal. Ele veio para junto de Hung-jen, mas era necessária uma grande quantidade de poder intuitivo

treinado para entrar no espírito da *Prajnaparamita* e, mesmo com o génio de Hui-neng, isto não se poderia ter realizado muito facilmente. Ele deve ter trabalhado arduamente enquanto limpava o arroz para ter sondado com tanto sucesso os segredos da sua própria mente.

Os oito meses de trabalho servil não foram de modo algum apenas servis;1 uma grande reviravolta espiritual ocorria na mente de Hui-neng. A leitura do poema de Shen-hsiu deu-lhe a ocasião para dar expressão à sua visão íntima. Toda a aprendizagem, intuição e instrução que tivera antes foram finalmente levadas à maturidade e culminaram no poema, o qual era a expressão viva da sua experiência. O seu *Vajracchedika* ganhou assim vida no seu próprio ser. Sem experimentar realmente a *Prajnaparamita*, Hui-neng não poderia ter feito a declaração que fez a Ming, um dos seus perseguidores após ter deixado Hung-jen. Quando Ming quis ser iluminado, Hui-neng disse: "Não penses no bem, não penses no mal, mas vê quais são, no momento, as tuas próprias feições originais, as quais tinhas mesmo antes de vires à existência."

1 De acordo com a cópia do Manuscrito de Tun-huang do Sutra da Plataforma, a terceira linha reza: "A natureza de Buda é sempre pura e impoluta." Este livro, compilado pelos discípulos de Hui-neng, sofreu um destino um tanto atribulado, e a edição atual difere muito de cópias antigas como o Manuscrito de Tun-huang e a edição japonesa recentemente recuperada no mosteiro de Koshoji, em Quioto. 2 Não será iluminador notar que Hui-neng passou a sua vida num emprego extremamente prosaico e aparentemente não religioso enquanto esteve no mosteiro, a trabalhar a sua mente para se desenvolver até ao estado de satori? Ele não repetia o nome do Buda, não adorava o Buda de acordo com as regras prescritas da vida do mosteiro, não confessava os seus pecados nem pedia perdão através da graça de Deus, não se prostrava diante de um Buda nem oferecia as mais ardentes preces para ser libertado do laço eterno da transmigração. Limitava-se a pisar o seu arroz para que este pudesse estar pronto para o consumo da sua Irmandade. Esta extrema banalidade do papel de Hui-neng na vida do mosteiro é o início da disciplina Zen, a qual se distingue notavelmente daquela de outras comunidades budistas.

Os pontos que desejo notar no caso de Hui-neng são:

a. Ele não era um homem muito instruído, embora estivesse, de facto, bem familiarizado com vários sutras Mahayana. Não era decididamente um daqueles eruditos que podiam escrever comentários recônditos e bem

informados sobre os sutras e os sastras. A sua ideia principal era entrar no verdadeiro significado de um texto.

b. O texto que primeiro lhe atraiu a atenção foi o *Vajracchedika*, o qual era muito provavelmente o mais popular na sua época. Este sutra pertence ao grupo da *Prajnaparamita*. Não é uma obra filosófica, mas contém verdades religiosas profundas tal como estas se apresentavam ao génio mahayanista indiano. São expressas de tal forma que se tornam quase incompreensíveis para as mentes comuns, pois parecem frequentemente contraditórias entre si, no que diz respeito ao seu rigor lógico. Os autores dos *Sutras Prajnaparamita* nunca se cansam de avisar os seus leitores para não se assustarem com os seus ensinamentos, os quais estão tão cheios de afirmações audaciosas.

c. O objetivo da vinda de Hui-neng a Huang-mei-shan era estudar o Zen e respirar o espírito da *Prajnaparamita*, e não girar o moinho de arroz ou rachar lenha. Mas não há dúvida de que ele pensou muito dentro de si próprio. Hung-jen deve ter reparado nisso e ter-lhe dado instruções ocasionais, tanto em privado como em público, pois não podemos pensar que todos os seus quinhentos alunos fossem deixados entregues a si próprios para compreender o significado profundo do *Vajracchedika*, ou do *Lankavatara*, ou de qualquer outra literatura Zen. Ele deve ter-lhes proferido discursos frequentes sobre o Zen, período durante o qual a mente de Hui-neng amadurecia.

d. É provável que o poema de Shen-hsiu tenha sido a ocasião para Hui-neng trazer à superfície tudo o que gravitava na sua consciência profunda. Ele andara à procura da verdade última, ou a tentar experimentar em si mesmo a significação final da *Prajnaparamita*. O poema de Shen-hsiu, que ia contra essa significação, produziu na mente íntima de Hui-neng um efeito contrário e abriu um caminho mais direto para a *Prajnaparamita*.

e. Com Hui-neng, o Zen começa a lançar as suas próprias raízes nativas, ou seja, aquilo que costumava ser indiano passa agora a ser genuinamente chinês. O Zen foi aclimatado por Hui-neng e firmemente enraizado no solo chinês. O seu trato para com Ming e os seus sermões no mosteiro de Fa-hsing provam a sua originalidade.

f. O que é mais original em Hui-neng e na sua escola, e o que os distingue de Shen-hsiu, é a ênfase que colocam na instantaneidade do *satori*. Por esta razão, a escola é conhecida como *Tun-chiao*, que significa "ensinamento abrupto", em contraposição ao *Chien-chiao* de Shen-hsiu, que significa "ensinamento gradual". A primeira floresceu no sul e a

segunda no norte, e esta distribuição geográfica fez com que fossem também conhecidas como “Escola do Sul” (*nan-tsung*) e “Escola do Norte” (*pei-tsung*). O norte tendia a valorizar a aprendizagem e a disciplina prática, enquanto o sul defendia fortemente o funcionamento intuitivo de *Prajna*, o qual ocorre "abruptamente", isto é, imediatamente, sem recorrer ao processo lógico.

A aprendizagem é uma viagem lenta e tediosa até à meta; e, mesmo quando se julga que a meta foi alcançada, esta não vai além do conceptualismo. Existem sempre dois tipos de mente: a intuitiva e a raciocinante. O tipo intuitivo, que é geralmente representado pelos génios religiosos, mostra-se impaciente face à tendência conceptualista do erudito. Assim, naturalmente, a escola abrupta de Hui-neng esteve em guerra, nos seus primórdios, com la escola gradual de Shen-hsiu e, mais tarde, com o movimento quietista de alguns dos mestres Zen de Sung. Como a história do Zen comprova, a escola abrupta representa com mais fidelidade o princípio da consciência Zen, a qual alcançou um desenvolvimento tão assinalável na China e no Japão desde os dias de Bodhidharma. Foi Hui-neng quem se tornou consciente deste princípio peculiarmente Zen e não vacilou em enfatizá-lo contra o tipo de seguidores do Zen que estudavam sutras e se sentavam em silêncio. De facto, a oposição entre estas duas tendências manteve-se ao longo de toda a história do Zen.

3. Te-shan (780-865), o qual é notório pelo seu balançar de um bastão, era também um estudante do *Vajracchedika* antes de se converter ao Zen. Diferente do seu predecessor, Hui-neng, ele era muito instruído no ensinamento do sutra e tinha leituras extensas dos seus comentários, a mostrar que o seu conhecimento da *Prajnaparamita* era mais sistemático do que o de Hui-neng. Ouviu falar deste ensinamento Zen no sul, segundo o qual um homem podia ser um Buda ao tomar imediatamente posse da sua natureza mais íntima. Pensou que isto não podia ser o próprio ensinamento do Buda, mas sim o do Maligno, e decidiu ir para o sul. Neste aspeto, a sua missão diferiu novamente da de Hui-neng. Este último desejava entrar no espírito do *Vajracchedika* sob a orientação do quinto patriarca, enquanto a ideia de Te-shan era destruir o Zen, se possível. Eram ambos estudantes do *Vajracchedika*, mas o sutra inspirou-os de uma forma diametralmente oposta. A psicologia de Te-shan lembra-nos a de São Paulo quando caminhava sob o sol de verão ao longo da estrada para Damasco.

O primeiro objetivo de Te-shan era Lung-t’an, onde residia um mestre Zen chamado Ch’ung-hsin. No seu caminho para a montanha, parou numa

casa de chá onde pediu à proprietária que lhe desse alguns alimentos. “Alimento” é *tien-hsin* em chinês, que significa, literalmente, “pontuar a mente”. Em vez de servir o alimento solicitado ao cansado monge viajante, a mulher perguntou: "O que levas às costas?"

Ele respondeu: "São comentários sobre o *Vajracchedika*."

"São mesmo!", disse a mulher. "Posso fazer-te uma pergunta? Se conseguires responder a meu contento, terás o teu alimento de graça; mas se falhares, terás de ir para outro lado."

Com isto concordou Te-shan.

A proprietária da casa de chá propôs então o seguinte: "Li no *Vajracchedika* que a mente não é realizável nem no passado, nem no presente, nem no futuro. Se assim é, qual mente desejas pontuar?"

Esta pergunta inesperada de uma mulher do campo, aparentemente insignificante, desfez por completo a erudição de mochila às costas de Te-shan, pois todo o seu conhecimento do *Vajracchedika*, juntamente com os seus vários comentários, não lhe deu qualquer inspiração. O pobre erudito teve de ficar sem o seu almoço. Não só isso, teve também de abandonar a sua audaciosa empresa de derrotar os professores do Zen; pois, quando não era rival sequer para a proprietária de uma casa de chá à beira da estrada, como poderia esperar derrotar um mestre Zen profissional? Mesmo antes de ver Ch‘ung-hsin, mestre de Lung-t'an, ele foi certamente levado a pensar mais sobre a missão que se impusera.

Quando Te-shan viu Ch'ung-hsin, o mestre de Lung-t'an, disse: "Ouvi as pessoas falarem tanto de Lung-t’an (o poço do dragão), mas, pelo que vejo, não há aqui nenhum dragão, nem nenhum poço."

Ch'ung-hsin disse calmamente: "Estás de facto no meio de Lung-t'an."

Te-shan decidiu finalmente ficar em Lung-t'an e estudar o Zen sob a orientação do seu mestre. Uma noite, encontrava-se sentado fora do quarto, silenciosa mas fervorosamente em busca da verdade. Ch'ung-hsin disse: “Porque não entras?” “Está escuro”, respondeu Te-shan. Perante isto, Ch’ung-hsin acendeu uma vela e entregou-a a Shan. Quando Shan estava prestes a pegá-la, Hsin apagou-a com um sopro. Isto abriu subitamente a sua mente para a verdade do ensinamento Zen. Shan fez uma vénia respeitosa.

“O que se passa contigo?”, perguntou o mestre.

"Depois disto", afirmou Shan, "quaisquer que sejam as proposições que os mestres Zen possam fazer sobre o Zen, nunca mais nutrirei uma dúvida sobre elas."

Na manhã seguinte, Te-shan pegou em todos os seus comentários sobre o *Vajracchedika*, outrora tão valorizados e considerados tão indispensáveis que tinha de os carregar consigo para onde quer que fosse, entregou-os às chamas e reduziu-os a cinzas.3

O caso de Te-shan mostra alguns pontos característicos que diferem muito dos do caso anterior. Shan era instruído não só no *Vajracchedika*, mas noutros ramos da filosofia budista, tais como o *Abhidharmakosa* e o *Yogacara*. Mas, no início, era decididamente contra o Zen, e o objetivo da sua saída do distrito de Shu era aniquilá-lo. Este, de qualquer modo, era o motivo que dirigia a corrente superficial da sua consciência; quanto ao que se passava por baixo, ele estava totalmente inconsciente disso. A lei psicológica da contrariedade estava indubitavelmente em vigor e fortaleceu-se contra o seu motivo superficial quando encontrou um oponente extremamente inesperado na figura de uma proprietária de uma casa de chá. A sua primeira conversa com Ch'ung-hsin a respeito do Poço do Dragão (Lung-t‘an) esmagou por completo a dura crosta da mentalidade de Shan, a libertar todas as forças profundamente ocultas na sua consciência. Quando a vela foi subitamente apagada com um sopro, tudo o que fora negado antes deste incidente se reafirmou incondicionalmente. Um cataclismo mental completo ocorreu. O que fora considerado mais precioso já não valia uma palha.

Mais tarde, quando o próprio Shan se tornou mestre, costumava dizer a quem o interrogava: "Quer digas ‘sim’, levas trinta golpes; quer digas ‘não’, levas trinta golpes da mesma maneira." Um monge perguntou-lhe: “Quem é o Buda?” “É um velho monge do país do Oeste.” “O que é a iluminação?” Shan deu um golpe a quem perguntava, a dizer: “Sai daqui; não espalhes sujidade à nossa volta!” Outro monge desejou saber algo sobre o Zen, mas Shan rugiu: “Não tenho nada para dar, vai-te embora!”

Que contraste é este com tudo o que estivera em agitação na mente de Shan antes da sua chegada a Lung-t'an! Não é necessária muita imaginação para ver que tipo de revolução mental ocorria na mente de Shan após a sua entrevista com a proprietária da casa de chá, e especialmente quando se encontrava sentado com o seu mestre, exteriormente calmo, mas interiormente tão intensamente ativo a ponto de se esquecer da aproximação da escuridão.

4. Lin-chi (falecido em 866) foi um discípulo de Huang-po e o fundador da escola que ostenta o seu nome (em japonês, Rinzai). A sua experiência Zen apresenta algumas características interessantes que podem ser consideradas, de certa forma, tipicamente ortodoxas naqueles dias em que o sistema de disciplina do koan no Zen ainda não estava em voga. Ele andava a estudar o Zen há alguns anos sob a direção de Huang-po quando o monge-chefe perguntou: “Há quanto tempo estás aqui?” "Há três anos, senhor." “Já alguma vez viste o mestre?” "Não, senhor." “Porque não o fazes?” “Porque não sei que pergunta lhe hei de fazer.” O monge-chefe disse então a Lin-chi: “Vai ver o mestre e pergunta: ‘Qual é o princípio do Budismo?’”

Lin-chi viu o mestre conforme lhe fora dito e perguntou: "Qual é o princípio do Budismo?" Antes mesmo que pudesse terminar a pergunta, Huang-po deu-lhe vários golpes. Quando o monge-chefe o viu regressar do mestre, indagou sobre o resultado da entrevista. Disse Lin-chi com tristeza: “Perguntei-lhe e fui espancado com muitos golpes.” O monge disse-lhe para não desanimar, mas para ir outra vez ter com o mestre. Lin-chi viu Huang-po três vezes, mas em cada uma delas o mesmo trato lhe foi dispensado, e o pobre Chi não ficou mais esclarecido.

Por fim, Chi achou melhor ver outro mestre, e o monge-chefe concordou. O mestre orientou-o a ir ter com Tai-yu. Quando Lin-chi chegou junto de Tai-yu, este último perguntou: "Donde vens?"

"De Huang-po."

"Que instrução te deu ele?"

"Perguntei-lhe três vezes sobre o princípio último do Budismo e em cada uma delas deu-me vários golpes sem qualquer instrução. Gostaria que me dissésseis que falta cometi."

Tai-yu disse: "Ninguém poderia ser mais profundamente bondoso do que esse mestre caduco, e no entanto queres saber onde erraste."

Assim repreendido, o olho de Lin-chi abriu-se para o significado do trato aparentemente cruel de Huang-po. Ele exclamou: "Afinal de contas, não há grande coisa no Budismo de Huang-po!"

Tai-yu agarrou imediatamente o colarinho de Lin-chi e disse: "Há pouco disseste que não conseguias compreender, e agora declaras que não há grande coisa no Budismo de Huang-po. O que queres dizer com isso?" Lin-chi, sem dizer uma palavra, golpeou as costelas de Tai-yu três vezes

com o seu punho. Tai-yu largou Chi e observou: "O teu professor é Huang-po; não tenho nada a ver com todo este assunto."

Lin-chi regressou para junto de Huang-po, o qual lhe perguntou: “Como é que estás de volta tão cedo?” “Porque a vossa bondade é excessivamente maternal.” Huang-po disse: "Quando vir esse indivíduo, o Tai-yu, dar-lhe-ei vinte golpes."

“Não espereis para o ver”, disse Lin-chi, “recebei-os já!” Ao dizer isto, deu ao velho mestre uma bofetada valente.

O velho mestre soltou uma gargalhada sincera.

O que nos atrai a atenção no presente caso é o silêncio de Lin-chi durante três anos, a não saber o que perguntar ao mestre. Isto parece-me estar cheio de significação. Não veio ele para junto de Huang-po para estudar o Budismo Zen? Se assim é, o que estivera ele a fazer antes de o monge-chefe o aconselhar a ver o mestre? E porque não sabia o que lhe perguntar? E, finalmente, o que o fez transformar-se tão completamente após ver Tai-yu? Em meu entender, os três anos de Lin-chi sob a direção de Huang-po foram passados numa tentativa vã de compreender — através do pensamento — a verdade final do Zen. Ele sabia muito bem que o Zen não era para ser compreendido por meios verbais ou pela análise intelectual, mas, ainda assim, através do pensamento, esforçava-se pela realização de si mesmo. Não sabia o que estava realmente a procurar ou para onde os seus esforços mentais deviam ser dirigidos. De facto, se soubesse o quê e o onde, ter-se-ia de dizer que ele já estava de posse de algo definido, e quem está de posse de algo definido não está longe de compreender verdadeiramente o Zen.

Foi quando Lin-chi se encontrava neste estado perturbado de mente, a errar na sua peregrinação espiritual, que o monge-chefe, a partir da sua própria experiência, percebeu que chegara o momento de dar um conselho oportuno a este buscador da verdade exausto. Deu a Lin-chi uma indicação através da qual ele poderia alcançar a meta com sucesso. Quando Chi foi tratado com aspereza por Huang-po, não ficou surpreendido nem zangado; limitou-se a falhar na compreensão do que os golpes indicavam e ficou condoído. No seu caminho para junto de Tai-yu, deve ter ponderado sobre o assunto com todos os poderes mentais ao seu dispor. Antes de lhe ser dito para perguntar ao mestre sobre a verdade última do Budismo, a sua mente perturbada estendia-se em busca de algo onde se apoiar; os seus braços, por assim dizer, estendiam-se em todas as direções para agarrar algo na escuridão. Quando se encontrava nesta situação desesperada, um indicador

chegou-lhe sob a forma de “trinta golpes”, e a observação de Tai-yu sobre “um mestre caduco e bondoso” levou-o finalmente a agarrar o objeto para o qual todos os indicadores tinham sido dirigidos. Se não tivessem sido os três anos de intensa aplicação mental, de turbulência espiritual e de busca vã da verdade, esta crise nunca poderia ter sido alcançada. Ideias tão conflituosas, revestidas de diferentes cambiantes de sentimentos, tinham estado em conflito, mas subitamente a sua meada emaranhada soltou-se e organizou-se numa ordem nova e harmoniosa.

3 Veja-se também a Primeira Série, pp. 237, 245.

5. Fatores Determinantes da Experiência Zen

A partir dos exemplos acima, escolhidos um pouco ao acaso na história mais antiga do Zen na China, desejo observar os seguintes factos principais relativos à experiência Zen: (1) Existe um dote intelectual preliminar para o amadurecimento da consciência Zen; (2) Existe um forte desejo de transcender o próprio eu, pelo que se entende que o verdadeiro estudante de Zen deve aspirar a ir além de todas as limitações que lhe são impostas como ser individual; (3) A mão condutora de um mestre encontra-se geralmente presente para abrir o caminho para a alma em luta; e (4) Uma reviravolta final ocorre a partir de uma região desconhecida, a qual atende pelo nome de “*satori*”.

1. Que o conteúdo da experiência Zen é em grande parte intelectual é facilmente reconhecível, e também que mostra uma tendência decididamente não teísta ou panteísta, se é que os termos teológicos, embora com uma grande dose de reserva, são de todo aplicáveis aqui. A exigência de Bodhidharma: “Traz a tua própria alma e eu farei com que seja pacificada”; a de Hui-neng: “Não penses no bem, nem no mal, e nesse mesmo momento quais são as tuas feições originais?”; a de Nan-yueh: “Quando se diz ser algo, falha-se completamente o alvo”; a de Ma-tsu: “Dir-te-ei o quê, quando beberes de um só trago toda a água do Lago Ocidental” — todas estas declarações são caracteristicamente não sentimentais, “não religiosas” e, quando muito, simplesmente muito enigmáticas e, até certo ponto, intelectuais, embora, claro, não no sentido técnico. Comparada com expressões cristãs como “a glória de Deus”, “o amor de Deus”, “a Noiva Divina”, etc., a experiência Zen deve ser julgada como singularmente desprovida de emoções humanas. Há nela, pelo contrário, algo que se pode designar como evidência científica fria ou objetividade factual. Assim, na consciência Zen, quase podemos dizer que falta o que corresponde ao ardor cristão por um Deus pessoal.

Os seguidores do Zen não se mostram aparentemente preocupados com "pecados", "arrependimento", "perdão", etc. A sua mentalidade é de um tipo mais metafísico e lógico, mas a sua metafísica consiste não em abstrações, subtilezas lógicas e análises minuciosas, mas em sabedoria prática e factos detetados por sentidos concretos. E é aqui que o Zen chinês difere especificamente do *Dhyana* Mahayana indiano. Hui-neng é geralmente considerado, como foi mencionado antes, como não sendo especialmente erudito, mas a sua mente deve ter sido suficientemente metafísica para ter captado o sentido do *Vajracchedika*, o qual está repleto de afirmações metafísicas altissonantes. Quando compreendeu o *Sutra Prajnaparamita*, a verdade altamente filosófica nele contida transformou-se na questão prática de "As tuas feições originais mesmo antes do teu nascimento", e depois no "beber todo o rio de um só trago" de Ma-tsu, etc.

Que os mestres Zen fossem invariavelmente estudantes de filosofia no seu sentido mais amplo, budista ou outro, antes de a sua atenção se dirigir para o Zen, é sugestivo. Digo aqui "filosofia budista", mas não é filosofia no sentido estrito do termo, pois não é o resultado do raciocínio; especialmente uma doutrina como a da Vacuidade não é de modo algum o resultado da reflexão intelectual, mas simplesmente a afirmação da perceção direta na qual a mente capta a verdadeira natureza da existência sem o intermediário da lógica. Desta forma, declara-se "*sarvadharmanam sunyata*". Aqueles que apenas estudam o Budismo pelo seu lado "metafísico" esquecem-se de que isto não passa de uma intuição profunda, que se baseia na experiência e não é o produto de uma análise abstrata. Portanto, quando um verdadeiro buscador da verdade estuda sutras como o *Lankavatara* ou o *Vajracchedika*, não pode passar levemente por aquelas afirmações que são feitas aqui de forma tão audaciosa e incondicional; de facto, fica deslumbrado, perplexo ou assustado. Mas, mesmo assim, há nelas um certo poder que o atrai apesar de si próprio. Começa a pensar nelas, deseja entrar em contacto direto com a própria verdade, de modo a saber que viu o facto com os seus próprios olhos.

Os livros comuns de filosofia não conduzem a esta intuição porque não passam de filosofia; qualquer verdade que a filosofia ensine esgota-se dentro de si mesma e falha em abrir uma nova perspetiva para o estudante. Mas no estudo dos sutras budistas, os quais contêm as declarações das mentes religiosas mais profundas, a pessoa é interiormente atraída para os recessos mais profundos da consciência; e, finalmente, fica convencida de que essas declarações tocam realmente o plano da Realidade.

O que se pensa ou lê vem sempre qualificado pela preposição “de”, ou “sobre”, e não nos dá a coisa em si. Não a mera conversa sobre a água, nem a mera visão de uma fonte, mas um golo real dela dá ao sedento completa satisfação. Mas um primeiro contacto com os sutras é necessário para ver o caminho apontado e saber onde procurar a coisa em si. Sem esta indicação, podemos sentir-nos perdidos sobre como e onde concentrar os nossos esforços. Por isso dizem os sutras: “Eu sou tanto o guia [ou líder] como a própria verdade.”

Podemos assim ver que o antecedente que conduz à experiência Zen não é a adoração, a obediência, o medo, o amor, a fé, a penitência ou qualquer outra coisa que habitualmente caracteriza uma boa alma cristã; mas é a busca de algo que trará paz mental e harmonia ao dominar as contradições e ao unir fios emaranhados numa única linha contínua. Cada aspirante ao Zen sente esta busca constante e intensa de paz e integridade mentais. Ele consegue geralmente ter uma compreensão intelectual de algum tipo a respeito de si próprio e do mundo, mas isto falha invariavelmente em satisfazê-lo por completo, e sente um impulso para ir mais fundo, até que o solo sólido da Realidade seja finalmente alcançado.

Te-shan, por exemplo, estava contente com a apreensão conceptual da doutrina da Vacuidade enquanto estudava a *Prajnaparamita*, mas quando ouviu falar do ensinamento do sul, a sua paz foi perturbada. O seu motivo aparente para descer ao Sul era esmagar o Zen herético, mas deve ter sentido o tempo todo um sentimento oculto de inquietação na sua consciência mais profunda, embora estivesse aparentemente determinado a suprimir o sentimento através do seu raciocínio. Falhou nisto, pois a coisa que desejava suprimir ergueu subitamente a cabeça, talvez para seu grande desconforto, quando foi desafiado pela proprietária da casa de chá.

Finalmente, em Lung-t‘an, o apagar de uma vela acesa com um sopro colocou-o onde ele deveria estar desde o início. Conscientemente, nunca teve qualquer ideia quanto a este resultado final, pois nada podia ser planeado nesta matéria de experiência Zen. Depois disto, isto é, após a obtenção da intuição Zen, o balançar de um bastão foi considerado por ele como a única coisa necessária para dirigir os seus seguidores para a experiência do Zen.

Ele nunca rezava, nunca pedia o perdão dos seus pecados, nunca praticava nada que popularmente passe por atos religiosos;1 pois o curvar-se diante do Buda,2 o oferecimento de incenso, a leitura dos sutras e o dizer o *Nembutsu*3 — estes eram praticados apenas porque tinham sido

praticados por todos os Budas, e manifestamente por nenhuma outra razão. Esta atitude do mestre Zen é evidenciada pelas observações de Huang-po4 quando este foi interrogado sobre a razão destes atos piedosos.

2. Esta busca intensa5 é a força motriz da consciência Zen. "Pedi e dar-se-vos-á; buscai e achareis; batei e abrir-se-vos-á." Esta é também a instrução prática que conduz à experiência Zen. Mas como este pedir ou buscar é totalmente subjetivo e os registos autobiográficos do Zen não dão muita informação a este respeito, especialmente nos períodos mais recuados da história do Zen, a sua importância deve ser inferida a partir de várias circunstâncias ligadas à experiência. A presença e a intensidade deste espírito de busca ou de indagação eram visíveis em Hui-k'e quando se dizia que ele permanecera algum tempo na neve; quão grande era o seu desejo de aprender a verdade do Zen. Os biógrafos de Hui-neng enfatizam a sua falta de aprendizagem, fazem muito do seu poema sobre a "Vacuidade" e negligenciam retratar a sua vida íntima durante os meses em que esteve ocupado a limpar o arroz. A sua longa e perigosa viagem desde o sul até ao mosteiro onde Hung-jen residia deve ter sido uma grande empresa naqueles dias, tanto mais quando sabemos que ele era apenas o filho de um camponês pobre. A sua leitura do *Vajracchedika*, ou o seu ouvir o mesmo conforme vem registado na sua biografia, deve ter despertado um desejo muito forte de saber realmente o que tudo aquilo significava. Caso contrário, não se teria aventurado numa viagem tão arriscada; e assim, enquanto trabalhava no celeiro, a sua mente deve ter estado num grande estado de excitação espiritual, a ocupar-se da forma mais intensa na busca da verdade.

No caso de Lin-chi, ele nem sequer sabia o que perguntar ao mestre. Se soubesse, as coisas teriam corrido provavelmente muito mais facilmente para ele. Sabia que algo estava mal com ele, pois sentia-se insatisfeito consigo próprio; andava à procura de uma realidade desconhecida, sem saber o quê. Se conseguisse defini-la, isso significaria que já tinha chegado à sua solução. A sua mente era apenas um grande ponto de interrogação sem objeto especial; tal como a sua mente era, assim era o universo; apenas o ponto de interrogação, e nenhum lugar para o afixar, pois ainda não havia nada de definido em lado nenhum.

Este tatear na escuridão deve ter durado algum tempo de uma forma extremamente desesperada. Foi, na verdade, este mesmo estado de mente que o fez ignorar que pergunta específica poderia colocar perante o seu mestre. Ele não era, neste aspeto, como Hui-neng, que já tinha uma

proposição definida para resolver, mesmo antes de vir para junto de Hung-jen; pois o seu problema fora a compreensão do *Vajracchedika*. A mente de Hui-neng era talvez a mais simples e mais ampla, enquanto Lin-chi, tal como Hui-k'e, estava já demasiado “impurificado” intelectualmente, por assim dizer; e tudo o que sentiam era uma inquietação geral de mente, pois não sabiam como cortar todos os emaranhados que se tornavam piores devido à sua própria aprendizagem. Quando o monge-chefe disse a Lin-chi para perguntar ao mestre sobre “o princípio fundamental do Budismo”, foi uma grande ajuda, na verdade, pois agora ele tinha algo definitivo a que se agarrar. A sua inquietação mental geral foi levada a um ponto agudo, especialmente quando foi repelido com “trinta golpes”. O fruto da sua busca mental amadurecia e estava pronto para cair ao chão.

O abalo final — bastante severo, deve admitir-se — foi dado por Huang-po. Entre este abalo e a queda final sob a direção de Tai-yu, o ponto de interrogação de Lin-chi apontava para um facto concreto onde todos os seus três anos de esforços acumulados se concentravam de forma extremamente intensa. Sem esta concentração, ele não poderia ter exclamado: "Afinal de contas, não há grande coisa no Budismo de Huang-po!"

Pode não ser inoportuno dizer algumas palavras a respeito da sugestão induzida por si mesmo, com a qual a experiência Zen é frequentemente confundida. Na sugestão induzida por si mesmo, não há antecedente intelectual, nem há qualquer busca intensa de algo, acompanhada por um sentimento agudo de inquietação. Na sugestão induzida por si mesmo, uma proposição definida é dada ao sujeito, a qual é aceite por ele inquestionavelmente e de todo o coração. Ele tem um certo resultado prático em vista, o qual deseja produzir em si mesmo ao aceitar a proposição. Tudo está aqui, desde o início, determinado, prescrito e sugerido.

No Zen, há uma procura intelectual da verdade última que o intelecto falha em satisfazer; o sujeito é impelido a mergulhar mais fundo sob as ondas da consciência empírica. Este mergulho está cercado de dificuldades porque ele não sabe como e onde mergulhar. Encontra-se num impasse completo sobre como avançar, até que, de repente, atinge de algum modo um ponto que abre um novo campo de visão. Este impasse mental, acompanhado por um "bater à porta" constante, incansável e de todo o coração, é uma fase extremamente necessária que conduz à experiência Zen. Algo da psicologia da sugestão induzida por si mesmo pode estar a

funcionar aqui no que diz respeito ao seu processo mecânico, mas toda a forma na qual esta psicologia é ajustada para funcionar é inteiramente diferente daquilo que ordinariamente se entende por esse termo.

A procura metafísica que foi designada como um antecedente intelectual da consciência Zen abre um novo rumo na vida de um estudante de Zen. A procura é acompanhada por um sentimento intenso de inquietação, ou pode dizer-se que o sentimento é interpretado intelectualmente como uma procura. Quer a procura seja emocionalmente o sentido de inquietação, quer a inquietação seja intelectualmente uma busca de algo definido — em qualquer dos casos, todo o ser do indivíduo está empenhado em encontrar algo sobre o qual possa repousar pacificamente. A mente que busca fica perturbada ao extremo à medida que os seus esforços infrutíferos continuam, mas, quando é levada a um ápice, quebra ou explode e toda a estrutura da consciência assume um aspeto inteiramente diferente. Esta é a experiência Zen. A procura, a busca, o amadurecimento e a explosão — assim procede a experiência.

Esta busca ou procura é geralmente feita sob a forma de meditação, a qual é menos intelectual (*vipasyana*) do que concentrativa (*dhyana*). O praticante senta-se de pernas cruzadas à moda indiana, conforme indicado no tratado chamado *Tso-ch'an I*, "Como sentar e meditar". Nesta posição, que é considerada pelos indianos e pelos budistas em geral como a melhor posição corporal a ser assumida pelos *Iogues*, o buscador concentra toda a sua energia mental no esforço de sair deste impasse mental em que fora conduzido. Como o intelecto se provou incapaz de alcançar este fim, o buscador tem de recorrer a outro poder, se o conseguir encontrar. O intelecto sabe como metê-lo neste beco sem saída, mas é singularmente incapaz de o tirar de lá. Ao princípio, o buscador não conhece nenhuma via de fuga, mas sair de lá tem ele de conseguir por alguns meios, sejam eles bons ou maus. Alcançou o fim da passagem e diante dele abre-se um abismo escuro. Não há luz que lhe mostre um caminho possível para o atravessar, nem ele tem conhecimento de qualquer forma de voltar atrás. É simplesmente compelido a seguir em frente. A única coisa que pode fazer nesta crise é simplesmente saltar, para a vida ou para a morte. Talvez signifique uma morte certa, mas viver sente ele que já não é possível. Está desesperado, e no entanto algo ainda o detém; não se consegue entregar por completo ao desconhecido.

Quando alcança esta fase de *Dhyana*, todo o raciocínio abstrato cessa; pois o pensador e o pensamento já não estão em contraste. Todo o seu ser,

se assim nos podemos exprimir, é o próprio pensamento. Ou talvez seja melhor dizer que todo o seu ser é "não-pensamento" (*acitta*). Já não podemos descrever este estado de consciência em termos de lógica ou de psicologia. Aqui começa um novo mundo de experiências pessoais, que podemos designar como "dar o salto" ou "atirar-se do precipício". O período de incubação chegou ao fim.

Deve entender-se claramente que este período de incubação, o qual se interpõe entre a procura metafísica e a experiência Zen propriamente dita, não é de quietude passiva, mas de extrema strenuidade, na qual toda a consciência está concentrada num único ponto. Até que toda a consciência ganhe realmente este ponto, ela mantém uma luta árdua contra todas as ideias intrusas. Pode não estar consciente da luta, mas uma busca intensa, ou um olhar fixo e descendente para a escuridão abissal, não é menos do que isso. A concentração num único ponto (*ekagra*) realiza-se quando o mecanismo íntimo está maduro para a catástrofe final. Esta ocorre, se vista apenas superficialmente, por acidente, isto é, quando há um bater nos tímpanos, ou quando algumas palavras são proferidas, ou quando algum evento inesperado ocorre, isto é, quando uma perceção de algum tipo se processa. Podemos dizer que aqui uma perceção ocorre na sua forma mais pura e simples, onde não está de modo algum impurificada pela análise intelectual ou pela reflexão conceptual. Mas uma interpretação epistemológica da experiência Zen não interessa ao *Iogue* Zen, pois ele está sempre atento a compreender verdadeiramente o significado dos ensinamentos budistas, tais como a doutrina da Vacuidade ou a pureza original do *Dharmakaya*, e a obter, por esse meio, a paz de espírito.

3. Quando a intensificação da consciência Zen decorre, a mão condutora do mestre revela-se útil para provocar a explosão final. Como no caso de Lin-chi, que nem sequer sabia que pergunta fazer a Huang-po, um estudante de Zen encontra-se frequentemente sem saber o que fazer consigo próprio. Se lhe for permitido continuar assim, a distração mental pode terminar de forma desastrosa. Ou a sua experiência pode falhar em alcançar a sua meta final, visto que é propensa a parar antes de atingir a fase de maior maturidade. Como acontece frequentemente, o *Iogue* permanece satisfeito com uma fase intermédia, a qual, por ignorância, toma pela finalidade. O mestre é necessário não só para encorajar o estudante a continuar o seu passo ascendente, mas para lhe apontar onde se encontra a sua meta.

1 Quando perguntaram a Chao-chou o que constituía os atos a serem devidamente executados por um monge, ele disse: "Sê desapegado dos atos." 2 Um monge veio a Chao-chou e disse: "Vou em peregrinação para o Sul, e que conselho teríeis a bondade de me dar?" Disse o mestre: "Se vais para o sul, passa rapidamente longe de onde o Buda está, nem permaneças onde não há Buda." 3 Um monge perguntou a Ta-kuan de Chin-shan: "Praticais alguma vez o Nembutsu ('recitar o nome do Buda')[?]" O mestre respondeu: "Não, nunca o faço." "Porque não o fazeis?" "Porque tenho medo de impurificar a boca." 4 Para a observação de Yen-kuan veja-se noutro local. 5 Esta "busca" é tecnicamente conhecida como kufu em japonês.

Quanto à indicação, esta não é nenhuma indicação no que diz respeito à sua inteligibilidade. Huang-po deu a Lin-chi "trinta golpes", Lung-t'an apagou a vela com um sopro e Hui-neng exigiu as feições originais de Ming antes mesmo de ele ter nascido. Logicamente, todos estes indicadores não fazem sentido, estão além do trato racional. Podemos dizer que os indicadores não têm qualquer utilidade terrena, visto que não nos dão nenhuma pista a partir da qual possamos iniciar a nossa inferência. Mas, na medida em que o Zen nada tem a ver com o raciocínio, a indicação não precisa de ser uma indicação no seu sentido comum. Uma bofetada no rosto, um abanão no ombro ou uma declaração cumprirão com toda a certeza a função de indicar, quando a consciência Zen tiver atingido um certo estado de maturidade.

O amadurecimento, por um lado, e a indicação, por outro, devem, por isso, ser oportunos; se o primeiro não estiver totalmente amadurecido, ou se a segunda falhar em fazer a indicação, o fim desejado poderá nunca ser experimentado. Quando o pintainho está pronto para sair da casca do ovo, a mãe galinha sabe-o e bica-a, e eis que salta para fora uma segunda geração da família dos galináceos.

Podemos provavelmente afirmar, nesta ligação, que esta indicação ou orientação, juntamente com o dote preliminar mais ou menos filosófico do *Iogue* Zen, determina o conteúdo da sua consciência Zen e que, quando esta é levada a um estado de plena maturidade, eclode inevitavelmente como experiência Zen. Neste caso, a experiência em si, se a pudermos ter na sua forma mais pura e original, pode dizer-se que é algo inteiramente desprovido de colorações de qualquer espécie, budistas ou cristãs, taoistas ou vedantistas. A experiência pode, deste modo, ser tratada inteiramente como um acontecimento psicológico que nada tem a ver com a filosofia,

com a teologia ou com qualquer ensinamento religioso especial. Mas a questão é saber se, se não houvesse nenhum antecedente filosófico, ou aspiração religiosa, ou inquietação espiritual, a experiência poderia ocorrer apenas como um facto de consciência.

A psicologia, então, não pode ser tratada de forma independente da filosofia ou de um conjunto definido de ensinamentos religiosos. Que a experiência Zen ocorra de todo como tal, e seja formulada finalmente como um sistema de intuições Zen, deve-se principalmente à orientação do mestre, por mais enigmática que possa parecer; pois, sem ela, a própria experiência é impossível. Isto explica por que razão a confirmação do mestre é necessária relativamente à ortodoxia da experiência Zen e também por que razão a história do Zen coloca tanta ênfase na transmissão ortodoxa da mesma. Assim lemos no *Sutra da Plataforma* de Hui-neng:1

"Hsuan-chiao (falecido em 713 d.C.) era particularmente versado no ensinamento da escola T'ien-tai sobre a tranquilização (*samatha*) e a contemplação (*vipasyana*). Enquanto lia o *Vimalakirti*, alcançou uma intuição sobre o plano da consciência. Hsuan-t'se, um discípulo do patriarca, por acaso foi visitá-lo. Conversaram absorvidos sobre o Budismo e Hsuan-t'se descobriu que as observações de Hsuan-chiao estavam em completo acordo com as dos Padres do Zen, embora o próprio Chiao não estivesse consciente disso. T'se perguntou: 'Quem é o teu professor no Dharma?' Chiao respondeu: 'No que diz respeito à minha compreensão dos sutras da classe Vaipulya, tenho para cada um o seu professor regularmente autorizado. Mais tarde, enquanto estudava o *Vimalakirti*, por mim próprio obtive uma intuição sobre o ensinamento da mente de Buda, mas ainda não tenho ninguém que confirme a minha perspetiva.' T'se disse: 'Nenhuma confirmação é necessária antes de Bhishmasvararaja,2 mas depois dele aqueles que têm *satori* por si mesmos, sem mestre, pertencem à escola naturalista da heterodoxia.' Chiao pediu: 'Peço-vos que deis testemunho.' T'se disse, no entanto: 'As minhas palavras não têm muito peso. Em T'sao-ch'i reside agora o Sexto Patriarca, e as pessoas correm para ele de todas as partes para receber instrução no Dharma. Vamos ter com ele'."...

1 Todo este parágrafo não ocorre no Manuscrito de Tun-huang. É provável que tenha sido adicionado numa data muito posterior. Mas este facto não afeta a força do argumento avançado por Hsuan-t'se. 2 Wei-yin-wang em chinês. Isto pode considerar-se como a significar "antes do amanhecer da consciência" ou "o tempo anterior ao início de qualquer ensinamento sistemático da religião".

4. Se a consciência Zen intensificada não eclodir no estado de *satori*, podemos dizer que a intensificação ainda não atingiu o seu ponto mais alto; pois quando o faz, não lhe resta outro caminho senão chegar ao desfecho final conhecido como *satori*. Este facto, como já vimos, foi especialmente notado por Tai-hui como a caracterizar a experiência Zen. Pois, de acordo com ele, não há Zen onde não há *satori*. O facto de o *satori* ter passado a ser reconhecido assim como a experiência Zen *par excellence* na época de Tai-hui, e mesmo anteriormente, e o facto de Tai-hui e a sua escola terem tido de o defender tão fortemente contra algumas tendências que cresceram entre os seguidores do Zen e ameaçavam minar a vida do Zen, provam que o desenvolvimento do exercício do koan foi algo inevitável na história da consciência Zen — tão inevitável, na verdade, que se este tivesse falhado em desenvolver-se, o próprio Zen teria cessado de existir.

VI

O Antecedente Psicológico

e o Conteúdo da Experiência Zen

Desde os primórdios do Zen, a sua prática tem sido erroneamente considerada como a de um mero quietismo ou uma espécie de técnica de tranquilização mental. Daí a contestação de Hui-neng a esse respeito e a advertência de Nan-yueh a Ma-tsu.3 O sentar de pernas cruzadas é a forma do Zen, enquanto interiormente a consciência Zen deve ser nutrida até à maturidade. Quando está totalmente amadurecida, eclodirá decerto como *satori*, o qual é uma intuição sobre o Inconsciente. Há algo de noético na experiência Zen, e é isto que determina todo o rumo da disciplina Zen. Tai-hui estava plenamente consciente deste facto e nunca se cansava de o defender contra a outra escola.

Que o *satori* ou a experiência Zen não é o resultado do sentar em silêncio ou da mera passividade, com a qual a disciplina Zen tem sido muito confundida até pelos próprios seguidores do Zen, pode inferir-se das declarações ou dos gestos que se seguem ao evento final. Como interpretaremos a declaração de Lin-chi: “Não há grande coisa no Budismo de Huang-po”? E quanto ao seu golpear das costelas de Tai-yu? Isto mostra evidentemente que havia algo de ativo e noético na sua experiência. Ele agarrou de facto algo que mereceu a sua aprovação. Não há dúvida de que encontrou aquilo que andara todo o tempo a procurar, embora no momento em que iniciou a sua busca não fizesse ideia do que isso significava — pois

como poderia fazer? Se permanecesse totalmente passivo, nunca poderia ter feito uma afirmação tão positiva. Quanto ao seu gesto, quão seguro de si era, o qual nasceu da sua convicção absoluta! Não há absolutamente nada de passivo nele.4

A situação é bem descrita por Dai-o Kokushi quando diz: "Por 'uma transmissão especial fora do ensinamento dos sutras' entende-se compreender penetrantemente apenas uma frase através da quebra tanto do espelho como da imagem, ao transcender todas as formas de ideação, ao não fazer qualquer distinção entre a confusão e a iluminação, ao não prestar atenção à presença ou à ausência de um pensamento, ao não se deixar apegar nem manter-se afastado do dualismo do bem e do mal. A única frase que o seguidor do Zen é solicitado a ponderar (*kufu*) e a encontrar a solução final de é 'As tuas próprias feições originais mesmo antes de seres nascido dos teus pais.'

"Ao responder a isto, a pessoa não deve cogitar sobre o significado da frase, nem tentar afastar-se dela; não raciocines sobre ela, nem abandones por completo o raciocínio; responde exatamente como te é pedido e sem deliberação, tal como um sino toca quando é batido, tal como um homem responde quando é chamado pelo nome. Se não houvesse busca, nem ponderação, nem artifício sobre como chegar ao significado da frase, seja ela qual for, não haveria resposta — logo, nenhum despertar."

3 Primeira Série, p. 334 e segs.

4 Um dia, São Francisco encontrava-se sentado com os seus companheiros quando começou a gemer e disse: "Mal existe um monge na terra que obedeça perfeitamente ao seu superior." Os seus companheiros, muito espantados, disseram: "Explicai-nos, Pai, o que é a obediência perfeita e suprema." Então, a comparar quem obedece a um cadáver, disse: "Tomai um corpo morto e colocai-o onde quiserdes, ele não fará resistência; quando estiver num lugar, não murmurará; quando o tirardes de lá, não objetará; colocai-o num púpito, não olhará para cima, mas para baixo; envolvei-o em púrpura e ele parecerá apenas duplamente pálido." (Paul Sabatier, Life of St. Francis, pp. 260-1.) Embora seja difícil dizer qual é o real intuito disto, pode parecer como se São Francisco desejasse que os seus monges fossem literalmente como um cadáver; mas há algo de humorístico na observação quando diz: "Colocai-o num púlpito...". O budista Zen interpretaria isso como a significar manter a mente num estado perfeito de perspicuidade, o qual percebe uma flor como vermelha e uma árvore de salgueiro como verde, sem colocar nada da sua própria

subjetividade confusa nela. Um estado de passividade, na verdade, e no entanto há também plenitude de atividade nele. Uma forma de atividade passiva, podemos chamar-lhe.

Embora seja difícil determinar o conteúdo da experiência Zen apenas por meio daquelas declarações e gestos que involuntariamente se seguem à experiência — o que é, na verdade, um estudo em si mesmo —, apresento nos apêndices alguns deles, os quais são colhidos indistintamente da história do Zen.5 A julgar por estas declarações, podemos ver que todos estes autores tiveram uma perceção íntima, a qual pôs fim a quaisquer dúvidas e ansiedades mentais de que pudessem estar a sofrer; e, além disso, que a natureza desta perceção íntima não se deixava tratar de forma silogística, visto não ter qualquer ligação lógica com o que a precedeu.

O *Satori*, por norma, exprime-se em palavras que não são inteligíveis para a mente comum; por vezes, a expressão é meramente descritiva do sentimento da experiência, o que naturalmente nada significa para aqueles que nunca tiveram tais sentimentos dentro de si mesmos. No que diz respeito ao intelecto, existe uma lacuna insuperável entre o problema antecedente e a sua solução consequente; os dois são deixados logicamente desligados. Quando Lin-chi perguntou sobre o princípio último do Budismo, foram-lhe dados trinta golpes pelo seu mestre Huang-po. Depois de ter alcançado o *satori* e compreendido o significado da sua experiência, limitou-se a dizer: “Não há grande coisa no Budismo de Huang-po.” Ficamos ignorantes quanto ao que este “não grande coisa” realmente é. Quando este “o quê” foi exigido por Tai-yu, Lin-chi limitou-se a golpear-lhe as costelas. Estes gestos e declarações não dão ao estranho nenhuma pista para o conteúdo da experiência em si. Parecem falar por sinais. Esta descontinuidade ou separação lógica é característica de todo o ensinamento Zen. Quando perguntaram a Ch'ing-ping6 o que era o Mahayana, ele disse: "A corda do balde." Quando interrogado sobre o Hinayana, respondeu: "O cordel das moedas"; sobre as impurezas morais (*asrava*), "O cesto de bambu"; sobre as purezas morais (*anasrava*), "A concha de madeira". Estas respostas são aparentemente absurdas, mas, do ponto de vista Zen, são facilmente digeridas, pois a descontinuidade lógica é, por esse meio, superada. A experiência Zen abre evidentemente uma porta fechada, a revelar todos os tesouros por trás dela. Salta subitamente para o outro lado da lógica e inicia uma dialética própria.

Do ponto de vista psicológico, isto realiza-se quando ocorre o que é conhecido como “abandono”, ou “atirar-se do precipício”. Este “abandono”

significa a coragem moral de correr riscos; é mergulhar no desconhecido que se situa além da topografia do conhecimento relativo. Este reino desconhecido de descontinuidade lógica deve ser explorado pessoalmente; e é aqui que a lógica se transforma em psicologia, é onde o conceptualismo tem de dar lugar à experiência de vida.

Não nos podemos, contudo, "abandonar" apenas porque desejamos fazê-lo. Pode parecer uma coisa fácil de fazer, mas afinal é a última coisa que qualquer ser consegue fazer, pois só é feito quando estamos perfeitamente convictos de que não há outra forma de enfrentar a situação. Estamos sempre conscientes de um laço, bastante subtil de certeza, mas quão forte quando tentamos cortá-lo! Está sempre a reter-nos quando desejamos atirar-nos aos pés de um Todo-Misericordioso, ou quando somos impelidos a identificar-nos com uma causa nobre ou com algo que é maior do que o mero egoísmo. Antes de sermos capazes de o fazer, deve haver uma grande quantidade de "procura", ou "artifício", ou "ponderação".7 É apenas quando este processo é levado à maturidade que este "abandono" pode ocorrer. Podemos dizer que este "artifício" é uma forma de purgação.

Quando todos os vestígios de egotismo são purgados, quando a vontade de viver é eficazmente abatida, quando o intelecto abdica do seu domínio sobre a discriminação entre sujeito e objeto, então todos os artifícios cessam, a purgação é alcançada e o "abandono" está pronto para ocorrer.

5 Alguns já foram dados na p. 246 e segs., onde coligi mais destas declarações tal como se encontram no original. Veja-se o meu Essays in Zen Buddhism, Vol. I.

6 Ch'ing-ping Ling-tsan, 845-919. No que diz respeito à sua entrevista com Tsui-wei, veja-se noutro local.

7 Os cristãos diriam: "uma grande quantidade de busca, pedido e batimento à porta".

8 James apresenta nas suas Varieties of Religious Experience (pp. 312 e segs.) a história de Antoinette Bourignon, a qual, a encontrar o seu obstáculo espiritual na posse de um cêntimo, o deitou fora e iniciou assim a sua longa viagem espiritual absolutamente livre de preocupações terrenas. "Um cêntimo" é o símbolo do último fio de egotismo que tão eficazmente nos prende a um mundo de relatividade. Ténue como o fio é, é

suficientemente forte para todos nós. O instrumento de corte é dado ao estudante de Zen sob a forma de um koan, como se verá mais adiante.

Todos os mestres Zen são, por isso, bastante enfáticos quanto à conclusão de todo o processo de "artifício e procura". Para que um abandono seja profundo, é necessário que o processo preliminar seja também profundo. Os mestres ensinam todos a necessidade de prosseguir com esta "procura" como se a pessoa estivesse a lutar contra um inimigo mortal, ou "como se uma flecha venenosa estivesse a perfurar uma parte vital do corpo, ou como se a pessoa estivesse cercada por todos os lados por chamas violentas, ou como se tivesse perdido ambos os pais, ou como se estivesse desonrada devido à sua incapacidade de pagar uma dívida de mil peças de ouro".

Shoichi Kokushi, o fundador do mosteiro de Tofukuji, aconselha a "pensar em ti próprio como estando no fundo de um poço antigo e profundo; o único pensamento que terás então será o de sair dele, e estarás desesperadamente empenhado em encontrar uma via de fuga; de manhã à noite, este único pensamento ocupará todo o campo da tua consciência". Quando a mente de alguém está tão totalmente ocupada com um único pensamento, estranha ou milagrosamente ocorre um despertar súbito dentro de si próprio. Toda a "procura e artifício" cessa, e com isso vem o sentimento de que o que era pretendido está aqui, de que tudo está bem com o mundo e com a própria pessoa, e que o problema está agora, pela primeira vez, resolvido com sucesso e de forma satisfatória. Os chineses têm o ditado: "Quando estás num impasse, há uma abertura." Os cristãos ensinam: "A extremidade do homem é a oportunidade de Deus."

A principal coisa a fazer quando um homem se encontra nesta extremidade mental é esgotar todos os seus poderes de "procura e artifício", o que significa concentrar toda a sua energia num único ponto e ver o alcance mais distante que pode obter neste ataque frontal. Quer esteja a ponderar um problema difícil de filosofia ou de matemática, quer a congeminar um meio de fuga de condições opressivas, quer a procurar uma passagem de libertação de uma situação aparentemente sem esperança, a sua mente empírica, psicologicamente falando, é testada até ao seu limite de energia; mas quando o limite é transcendido, uma nova fonte de energia, sob uma forma ou outra, é acedida.

Fisicamente, uma quantidade extraordinária de força ou de resistência é exibida, para surpresa do próprio homem; moralmente, muitas vezes num campo de batalha, um soldado manifesta uma grande coragem, a executar

atos de audácia; intelectualmente, um filósofo, se for realmente grande, abre uma nova forma de olhar para a Realidade; religiosamente, temos fenómenos espirituais como a conversão, a conformação, a reforma, a salvação para os cristãos, e o *satori*, a iluminação, a intuição, o *paravritti*, etc., para os budistas.

Todas estas várias ordens de fenómenos são explicáveis, no que diz respeito à psicologia, pela mesma lei: acumulação, saturação e explosão. Mas o que é peculiar à experiência religiosa é o facto de envolver todo o ser do indivíduo, de afetar o próprio fundamento do seu caráter. E, além disso, o conteúdo desta experiência pode ser descrito na terminologia da fé cristã ou da filosofia budista, de acordo com a natureza dos seus antecedentes, ou de acordo com o meio ambiente e a educação do indivíduo em causa. Isto é, ele interpreta a experiência em conformidade com os seus próprios recursos intelectuais e, para ele, esta interpretação é a melhor e a única plausível a ser dada aos factos em mãos.

Ele não os pode aceitar sob qualquer outra perspetiva, pois fazê-lo seria o mesmo que rejeitá-los como ilusórios e desprovidos de significado. Como o Budismo não tem credos como os que são acarinhados pelos cristãos, os quais são cristãos por se conformarem intelectualmente à teologia e à tradição dos seus antepassados, os budistas dão à sua experiência religiosa uma coloração inteiramente diferente. Especialmente para os seguidores do Zen, termos como graça divina, revelação, união mística, etc., são alheios e soam bastante estranhos. Por mais estreitamente relacionada que uma experiência possa estar com a outra do ponto de vista psicológico, budista ou cristã, esta começa a variar amplamente assim que é incluída nas categorias da ideologia cristã ou budista.

Como afirmado antes, os antecedentes da experiência são, deste modo, designados pelos mestres Zen de forma totalmente diferente daqueles dos místicos cristãos. Estigmas, ligadura, expurgação, caminho da cruz, a angústia do amor, etc. — todos estes termos não têm significado na experiência Zen. Os antecedentes exigidos por esta última são a concentração, a acumulação, o esquecimento de si mesmo, o atirar-se do precipício, o passar para o outro lado do nascimento e da morte, o dar o salto, o abandono, o cortar com o que precede e com o que se segue, etc. Não há aqui absolutamente nada que possa ser chamado religioso por aqueles que estão familiarizados apenas com o outro conjunto de fraseologia.

Para tornar mais claro este processo psicológico de "esquecimento de si mesmo" e de "cortar tanto com o passado como com o futuro", permitam-me citar alguns dos exemplos clássicos.

O monge Ting veio a Lin-chi e perguntou: "Qual é a essência do Budismo?" Chi desceu da sua cadeira de palha, agarrou o monge, deu-lhe uma bofetada e largou-o. Ting ficou imóvel. Um monge que se encontrava por perto disse: "Ó Ting, porque não fazes uma vénia?" Ting estava prestes a fazer a vénia quando chegou a uma realização.1

Este é o breve relato, na linguagem de Lin-chi, do acontecimento que se passou com Ting. Breve embora seja, podemos colher dele tudo o que é essencial, tudo o que precisamos de saber a respeito da experiência Zen de Ting. Antes de mais, ele não veio ter com Lin-chi casualmente. Não há dúvida de que a sua pergunta foi o resultado de uma longa ponderação e de uma busca ansiosa da verdade. Antes de o sistema do koan estar em voga, os seguidores do Zen não sabiam concretamente como fazer uma pergunta, como vimos no caso de Lin-chi. Enigmas intelectuais encontram-se em toda a parte, mas a dificuldade é produzir uma pergunta que seja vital e da qual dependa o próprio destino de quem interroga. Quando uma pergunta destas é trazida à luz, o próprio ato de perguntar é mais de metade da resposta. Apenas um pequeno movimento por parte do mestre pode ser suficiente para abrir uma nova vida em quem interroga. A resposta não está no gesto ou no discurso do mestre; está na própria mente de quem pergunta, a qual está agora despertada. Quando Ting perguntou ao mestre sobre a essência do Budismo, a pergunta não foi vã; nasceu do seu ser mais íntimo, e ele nunca esperou que ela fosse respondida intelectualmente.

Quando foi agarrado e esbofeteado pelo mestre, provavelmente não ficou de modo algum surpreendido, no sentido de ficar perplexo e sem saber o que fazer; mas ficou surpreendido neste sentido: foi inteiramente colocado fora do caminho batido da lógica onde muito provavelmente ainda se demorava, embora não estivesse consciente disso. Foi arrancado da terra onde costumava estar de pé e à qual parecia estar inevitavelmente ligado; foi levado para longe, sem saber para onde, sabendo apenas que estava agora perdido para o mundo e para si próprio. Este era o significado do seu “ficar imóvel”.

Todos os seus esforços anteriores para encontrar uma resposta para a sua pergunta foram reduzidos a nada; encontrava-se à beira do precipício ao qual se agarrava com todas as forças que lhe restavam, mas o mestre empurrou-o implacavelmente. Mesmo quando ouviu a voz do monge

assistente a chamá-lo, não estava totalmente despertado da sua estupefação. Foi apenas quando estava prestes a fazer as vénias habituais que recuperou o seu sentido — o sentido no qual a descontinuidade lógica foi superada e no qual a resposta à sua pergunta foi experimentada dentro de si próprio — o sentido no qual leu o significado último de toda a existência, a não ter mais nada a procurar.

Este desfecho, contudo, não poderia ter sido alcançado se não tivesse sido precedido pelo rumo regular de concentração, acumulação e abandono. Se a pergunta de Ting tivesse sido abstrata e conceptual, sem raízes no seu próprio ser, não poderia ter havido verdade e carácter definitivo na sua compreensão da resposta.

Para dar outra ilustração que será iluminadora quando considerada em ligação com Ting, Yun-men1 (falecido em 949) foi o fundador da escola que ostenta o seu nome. O seu primeiro mestre foi Mu-chou, o qual tinha instado Lin-chi a perguntar a Huang-po a respeito da essência do Budismo. Men não estava satisfeito com o seu conhecimento do Budismo ganho através dos livros e veio ter com Mu-chou para fazer um ajuste final do balanço intelectual com ele. A ver Men aproximar-se do portão, Mu-chou fechou-o na sua cara. Men não conseguia compreender o que tudo aquilo significava, mas bateu e uma voz veio de dentro:

“Quem és tu?” “O meu nome é Yun-men. Venho de Chih-hsing.” “O que queres?” “Sou incapaz de ver o plano do meu ser e desejo da forma mais fervorosa ser iluminado.”

Mu-chou abriu o portão, olhou para Men e depois fechou-o. Sem saber o que fazer, Men retirou-se. Este era um grande enigma, de facto, e algum tempo depois ele regressou para junto de Mu-chou. Mas foi tratado da mesma forma que antes. Quando Yun-men veio pela terceira vez ao portão de Mu-chou, a sua mente estava firmemente decidida, por quaisquer meios, a ter uma conversa com o mestre. Desta vez, assim que o portão se abriu, ele esgueirou-se pela abertura.

O intruso foi imediatamente agarrado pelo peito e o mestre exigiu: "Fala! Fala!" Men ficou desorientado e hesitou. Chou, contudo, não perdeu tempo em empurrá-lo para fora do portão novamente, a dizer: “Teu indivíduo que não vale nada!” Enquanto o pesado portão se fechava abruptamente, apanhou uma das pernas de Men, e este gritou: “Oh! Oh!” Mas isto abriu-lhe os olhos para a significação de todo o procedimento.

1 Do Chuan-teng Lu, XI. 2 Yun-men Wen-yen, falecido em 949.

É fácil inferir deste registo que a experiência Zen de Yun-men teve um longo e árduo rumo preliminar, embora não haja no registo nenhuma alusão à sua atitude psicológica em relação a todo o assunto. A sua "procura e artifício" não começaram, logicamente, com esta experiência; chegaram ao fim quando ele visitou Mu-chou. Não conhecia meios de fuga do dilema em que se encontrava; a sua única esperança estava centrada em Mu-chou. Mas que resposta obteve do mestre? Ser olhado e ser deixado de fora — que relação poderia isto ter com a sua pergunta fervorosa sobre o seu eu íntimo?

No seu caminho de regresso, deve ter ponderado sobre a nova situação até ao limite da sua capacidade mental. Esta ponderação, esta procura deve ter sido intensificada pela sua segunda visita ao mestre, e na terceira visita aproximava-se rapidamente de um culminar, e terminou da forma mais natural de maneira dramática. Quando lhe foi solicitado por Mu-chou que falasse se tivesse algo a dizer, que proferisse uma palavra se houvesse algo que requeresse expressão, a sua consciência Zen ficou plenamente amadurecida, e apenas um toque era necessário para a transformar num despertar. O toque necessário veio sob a forma de uma dor física intensa. O seu grito, "Oh! Oh!" foi ao mesmo tempo o grito de *satori*, uma perceção íntima do seu próprio ser, cuja profundidade agora, pela primeira vez, ele sondou pessoalmente, de modo a poder realmente dizer: "Eu sei, pois eu sou isso!"

(Este processo psicológico foi retratado aqui de forma algo conjetural, mas tornar-se-á mais convincente mais adiante, quando a psicologia do exercício do koan for descrita de acordo com os vários registos deixados pelos mestres, e também de acordo com as instruções dadas por eles aos seus devotos.)

VII

Técnica da Disciplina Zen

na sua História Primitiva

Como se pode facilmente conceber a partir da delineação precedente da psicologia do *satori*, não é, de facto, tarefa fácil desenvolver a consciência Zen até esta fase culminante. Nos primórdios do Budismo Zen na China, havia mentes originais em número suficiente que procuravam uma experiência direta, e que nunca recuavam perante a aventura perigosa na *terra incognita* do misticismo Zen. Os mestres, nessa altura, não tinham

nenhum sistema especial para os conduzir à experiência final, exceto dar-lhes algumas indicações em gestos ou palavras, as quais, a serem totalmente inacessíveis, repeliam os buscadores da verdade em vez de os atrair.

O caminho estava juncado de cardos e abrolhos em vez de flores, e eles tinham de arriscar muito quando se aventuravam por ele. Era, por isso, natural que houvesse apenas alguns, de entre os muitos discípulos que se reuniam em torno de um mestre, que alcançassem o *satori*. Dos quinhentos ou mil alunos que se diz terem ido para um mosteiro na montanha presidido por um mestre Zen totalmente qualificado, havia menos de dez cujos olhos se dizia terem sido abertos para contemplar os valores misteriosos do Zen. O Zen era uma forma aristocrática de Budismo. O seu ideal era ter uma grande mente de mestre que se erguesse muito acima do comum, em vez de ter muitas mediocridades.

Os mestres tornavam assim o caminho do Zen tão íngreme e tão tempestuoso quanto podiam, para que apenas os de coração forte o pudessem escalar até ao cume. Isto não era intencional, decerto, da parte deles; não tinham nenhuma vontade maliciosa ou egoísta de guardar o tesouro para si próprios; desejavam naturalmente ver o seu ensinamento abraçado o mais amplamente possível pelos seus semelhantes; nunca pareciam cansar-se na sua propagação, mas quando queriam ser fiéis à sua intuição não podiam rebaixar-se a apelar ao gosto popular, isto é, não podiam renunciar à sua vocação por mera reputação e apreciação barata. Ching-t'sen de Chang-sha costumava dizer que: “Se eu tivesse de demonstrar a verdade do Zen no seu aspeto absoluto, o pátio da frente do meu mosteiro veria as ervas daninhas crescerem desenfreadas.”

Por outro lado, o mundo está geralmente cheio de imitadores, falsificadores, negociantes de artigos em segunda mão, isto não apenas no mundo comercial, mas também nos círculos religiosos. Talvez mais ainda nestes últimos, porque aqui é menos fácil distinguir o genuíno do espúrio. Quando outras circunstâncias práticas se somam às dificuldades inerentes ao Zen que concorrem para a sua exclusão, solidão e desaparecimento gradual do mundo, podemos ver quão mortificados devem ter estado os mestres face à situação real em que frequentemente se encontravam. Isto é, não podiam sentar-se quietos nos seus retiros de montanha e assistir ao declínio do espírito Zen. Havia imitadores em número suficiente que engoliam a literatura e deixavam o espírito para trás.

Além disso, desde Hui-neng, o sexto patriarca, houvera um crescimento constante da literatura Zen, e a forma como o Zen se exprimia tornou-se mais delicada, subtil e variada. Gradualmente, a única escola de Hui-neng dividiu-se em vários ramos, de modo que no início de Sung, isto é, no século civilization XI, havia cinco deles a florescer. O tempo aproximava-se rapidamente em que os mestres Zen não se contentavam apenas em esperar e ver a consciência Zen desenvolver-se por si mesma. Reconheceram a necessidade de algum sistema para acelerar o desenvolvimento e para efetuar a sua propagação saudável e prosperidade contínua. Pensavam que era seu dever zelar para que a sua experiência Zen fosse sucessivamente transmitida de mestre para discípulo sem interrupção. Mas antes de falarmos do desenvolvimento deste sistema, vejamos primeiro como o Zen era ensinado nos primórdios da sua história.

Como já sabemos pelos exemplos de Lin-chi, Yun-men, o monge Ting e Te-shan, o mestre não tinha nenhum artifício ou método especial através do qual a mente do discípulo pudesse ser amadurecida para a experiência. Cada um, sem dúvida, dava ocasionalmente sermões e discursos sobre o Zen na sua Sala do Dharma; também o demonstrava das formas mais práticas em benefício dos seus discípulos. O Zen não era um brinquedo conceptual com eles, mas um facto vital que dizia intimamente respeito à própria vida — mesmo no erguer de um dedo, no sorver de uma chávena de chá, na troca de saudações, e assim por diante! E para despertar a consciência dos seus discípulos para a verdade do Zen, era mais natural para os mestres fazerem uso de todas as oportunidades na sua vida quotidiana. As seguintes entrevistas registadas dos antigos mestres3 ilustrarão plenamente o que quero dizer.

Quando Hui-neng viu Nan-yueh aproximar-se, perguntou: “Donde vens?” “Venho de Tung-shan.” “O que é isso que assim vem?”

Demorou seis anos a Nan-yueh para resolver esta lição prática e dizer: "Mesmo quando se diz ser algo, o alvo já foi falhado!"

Um monge veio a Ch‘i-an de Yen-kuan e perguntou: “Quem é o Buda Vairocana?” Disse o mestre: “Tem a bondade de passar aquele jarro para aqui.” O monge levou-o ao mestre, o qual pediu então ao monge que o colocasse de volta onde o tinha ido buscar. Ele assim fez e depois perguntou outra vez ao mestre sobre o Buda. O mestre respondeu: “Há muito que ele se foi!”

Wu-yeh de Feng-chou era um monge forte e atlético. Quando veio ter com Ma-tsu, este último observou: “Que estrutura magnífica, sem nenhum

Buda nela!" Wu-yeh fez uma vénia e disse: "No que diz respeito à literatura do Triplo Veículo, tenho um conhecimento geral sobre ela, mas ainda não fui capaz de compreender o ensinamento do Zen segundo o qual a mente é o Buda." Replied o mestre: "A mente que não compreende é o Buda; não há outra." Yeh perguntou novamente: "Diz-se que o Primeiro Patriarca trouxe uma mensagem secreta da Índia. O que era?" Ma-tsu disse: "Monge, estou muito ocupado agora mesmo, podes vir noutra altura." Yeh estava prestes a sair do quarto quando o mestre chamou: "Ó monge!" Yeh voltou-se para trás. "O que é?", disse o mestre. Isto despertou a mente de Wu-yeh para a compreensão total do Zen, e ele fez as suas vénias. "Ó, que indivíduo estúpido! De que serve estares a fazer vénias?", foram as últimas palavras do mestre.

Teng Yin-feng4 estava de pé ao lado de Shih-t'ou, o qual cortava ervas daninhas. Quando Shih-t'ou moveu um feixe de relva em frente de Feng, este último disse: "Apenas sabeis como cortar esta, mas não a outra." Shih-t'ou ergueu a foice. Feng arrancou-lha e assumiu a postura de um ceifeiro. Shih-t'ou observou: "Tu cortas a outra, mas não sabes como cortar esta." Feng não deu resposta.

Quando Wei-shan estava um dia a assistir o seu mestre, Pai-chang, o mestre perguntou-lhe: "Quem és tu?" "Ling-yu, senhor." "Mexe nas cinzas e vê se há algum fogo na lareira."

3 Do Chuan-teng Lu.

4 Quando ele estava prestes a falecer na Gruta de Vajra, em Wu-tai Shan, disse: "Eu próprio vi os mestres falecerem deitados ou sentados, mas não de pé. Conheceis algum mestre que tenha falecido de pé?" Os monges disseram: "Sim, existe o registo de tal." "Conheceis então algum que tenha falecido de pé sobre a cabeça?" "Não, nunca até agora", foi a resposta. Perante isto, Feng colocou-se de pé sobre a cabeça e faleceu. As suas vestes permaneceram coladas ao seu corpo. Quando as pessoas levaram o seu corpo para o crematório, este manteve a sua extraordinária posição inalterada. Foi um objeto de admiração e espanto. O mestre tinha uma irmã que era monja, e esta encontrava-se por acaso entre a multidão interessada. Aproximou-se do cadáver do irmão e repreendeu-o, a dizer: "Ó irmão! Enquanto estavas vivo, não observaste as leis, e depois da morte ainda tentas pregar uma partida às pessoas." Em seguida, deu um toque no irmão com a mão, e o corpo morto caiu ao chão com um baque.

Shan mexeu na lareira e disse: "Nenhum fogo, senhor." Pai-chang levantou-se do seu assento, mexeu mais profundamente nas cinzas e, a

encontrar um pequeno pedaço de carvão vivo, ergueu-o e, a mostrá-lo a Shan, disse: “Não é este um que está vivo?” Isto abriu o olho de Shan.

Tai-an estudou os textos do Vinaya em Huang-po Shan, os quais, contudo, falharam em satisfazê-lo, pois ainda não tinha aproximação ao significado último da verdade budista. Partiu na sua peregrinação disciplinar e veio ter com Pai-chang. Tai-an observou: “Ando à procura do Buda, mas ainda não sei como prosseguir com a minha investigação.” Disse o mestre: “É muito parecido com procurar um boi quando se vai montado num.” “O que fará um homem depois de o conhecer?” “É como ir para casa às costas de um boi.” “Poderei ser mais esclarecido quanto ao cuidado que terei de dedicar a todo o assunto?” Pai-chang disse: “É como um pastor a tomar conta do seu gado, o qual, a usar o seu bastão, impede que este se desvie para a pastagem de outrem.”

Quando Kao era ainda um novício e não estava ainda totalmente ordenado, veio ter com Yao-shan. Yao-shan disse: “Donde vens?” “De Nan-yueh, senhor.” “Para onde vais?” “Para Chiang-ling para a ordenação.” “Qual é a tua ideia ao seres ordenado?” “Desejo estar livre do nascimento e da morte.” “Sabes”, disse o mestre, “que há um que, mesmo sem ser ordenado, está livre do nascimento e da morte?”

Shan-tao caminhava um dia com o seu mestre nas montanhas. O mestre, Shih-t’ou, viu os ramos de uma árvore a obstruir o caminho e pediu a Shan-tao que os limpasse. Disse o discípulo: "Não trouxe uma faca comigo." Shih-t'ou tirou a sua própria faca e estendeu-a com a lâmina nua em direção ao seu discípulo.

Shan-tao disse: “Por favor, dai-me a outra ponta.” “O que queres fazer com a outra ponta?”, perguntou o mestre. Isto fez com que Shan-tao despertasse para a verdade do Zen.

A partir destes exemplos colhidos ao acaso de *A Transmissão da Lâmpada*, a qual é a primeira história do Zen, podemos ver que o método dos mestres Zen era profundamente prático, mas não possuía um plano prescrito. Se o aluno não tivesse nenhuma pergunta própria, o mestre tentaria arrastá-lo para fora, não de forma abstrata, mas a partir da própria vida tal como a viviam. Já existiam algumas perguntas padrão em circulação entre os seguidores do Zen com as quais estes se aproximavam do mestre, e existiam também algumas perguntas favoritas que eram regularmente feitas pelos mestres. Mas não havia nada de sistematizado, tanto por parte do mestre como do aluno, quanto ao prosseguimento do estudo do Zen.

Uma das perguntas mais frequentemente feitas pelo novato dizia respeito à razão da visita de Bodhidharma à China. Isto era bastante natural, visto que o Zen se originara na China com a sua vinda da Índia, e aqueles que desejavam seguir os seus passos não podiam deixar de estar ansiosos por conhecer a grande mensagem de Bodhidharma. Por outro lado, a pergunta mais popular colocada pelos mestres era quanto à proveniência e ao destino de cada nova chegada ao mosteiro. “Donde vens?” não era uma pergunta motivada por mera curiosidade; pois se conhecemos realmente a proveniência e o destino, já somos mestres de Zen.

Além destes seguidores do Zen de boa-fé, havia muitos filósofos budistas, especialmente nos primórdios do Zen na dinastia T'ang, os quais, a manifestarem parcialidade pelas suas próprias filosofias, estavam frequentemente em controvérsia com os mestres Zen. Estas entrevistas oferecem-nos um espetáculo interessante que corre sempre à custa dos filósofos.

Um monge veio ter com Hui-chung e foi-lhe perguntado: “Qual é o teu mister?” “Eu discurso sobre o *Sutra Vajracchedika*.” “Diz-me quais são os dois primeiros caracteres do sutra?” “*Ju shi*” (assim, destas sorte). Exigiu o mestre: “O que significa isso?” Não houve resposta.

Um filósofo budista visitou Ma-tsu e disse: “Permitis-me perguntar que ensinamento é defendido por um mestre Zen?” Ma-tsu, em vez de lhe responder, propôs uma contrapergunta: “Que ensinamento defendes tu?” "Tenho a honra de discursar sobre mais de vinte sutras e sastras." “És realmente um filho de leão, não és?” “Sinto-me lisonjeado, senhor.” Ma-tsu soltou um sopro suave e longo. Perante isto, o filósofo observou: “Isto é realmente isso.” "O que significa isso?" “Esta é a forma como o leão sai da sua toca.” O mestre permaneceu em silêncio. “Isto também é realmente isso”, observou o filósofo. “O que significa isso?” “Esta é a forma como o leão se deita na sua toca.” “Quando não há nem saída nem entrada, o que é feito dele?” O filósofo não deu resposta. Mais tarde, quando deixou o mestre e estava prestes a passar o portão, o mestre chamou: “Ó filósofo!” Ele voltou-se para trás. Disse o mestre: “O que é aquilo?” Não houve resposta, o que suscitou isto da parte de Ma-tsu: “Oh, que professor estúpido de sutras!”

A teacher da escola Avatamsaka veio ver Hui-hai e perguntou: “Mestre, acreditais que os seres não sencientes são Budas?” “Não”, disse o mestre, "não acredito. Se os seres não sencientes são Budas, os seres vivos

estão em pior situação do que os mortos; burros mortos, cães mortos serão muito melhores do que os seres humanos vivos. Lemos no sutra que o corpo de Buda não é outro senão o corpo do Dharma, o qual nasce da moralidade (*sila*), da meditação (*dhyana*) e do conhecimento (*prajna*), nascido das três ciências (*vidya*) e dos seis poderes sobrenaturais (*abhijna*), nascido de todos os atos de mérito. Se os seres não sencientes são Budas, seria melhor que Vossa Reverência falecesse neste momento e alcançasse a Budicidade."

Outro professor da escola Avatamsaka chamado Chih veio ter com Hui-hai e perguntou: "Porque não admitis que os bambus perenes são todos o *Dharmakaya* e que não existem flores amarelas em floração espessa que não sejam *Prajna*?" Disse o mestre: "O *Dharmakaya* [em si mesmo] não tem forma, mas por meio dos bambus verdes assume uma forma; *Prajna* [em si mesma] está desprovida de senciência, mas perante as flores amarelas funciona. O facto de existir *Prajna* e *Dharmakaya* não se deve aos bambus verdes e às flores amarelas. Por isso, afirma-se no sutra que o verdadeiro *Dharmakaya* do Buda é como a vacuidade do espaço, e que, tal como a lua refletida na água, existem formas em resposta aos objetos individuais.

Se a flor amarela é *Prajna*, *Prajna* é não senciente; se o bambu verde é o *Dharmakaya*, o bambu pode saber como funcionar em várias relações. Ó Professor, compreendeis?" "Não, Mestre, sou incapaz de vos seguir." "Se um homem tem uma intuição sobre a natureza do seu próprio ser", disse o mestre, "compreenderá a verdade de qualquer forma que ela seja apresentada, seja afirmativa seja negativamente. Sabe como não se deixar apegar a nenhum dos lados, visto que captou o princípio das coisas à medida que estas se movem. Mas um homem sem essa intuição espiritual fica apegado ao bambu verde ou à flor amarela quando se faz referência a qualquer um deles. Ele brinca com o *Dharmakaya* quando discursa sobre ele, não sabe o que é *Prajna*, mesmo quando fala dela. Assim, há uma disputa constante entre vós, professores."

Esta era a forma como o ensinamento Zen era praticado até por volta do século X. A fim de facilitar a compreensão do estado de coisas que se vinha a processar durante esses anos, permitam-me citar o que é conhecido como "As Dezoito Espécies de Pergunta", compiladas por Shan-chao de Fen-yang.1 Ele floresceu em direção ao final do século X e foi discípulo de Sheng-nien de Shou-shan.2 A classificação é pouco científica, mas as

“Perguntas” são iluminadoras de muitas formas, visto que ilustram como o Zen era estudado nesses dias.

1. A pergunta que pede instrução. Isto é o que geralmente é perguntado por um novato ao mestre, a desejar ser esclarecido sobre assuntos como o Buda, a significação da visita de Bodhidharma à China, a essência do ensinamento budista, o *Dharmakaya*, etc.

2. A pergunta na qual quem interroga pede o julgamento do mestre através da descrição do seu próprio estado mental. Quando um monge disse a Chao-chou: "O que dizeis a quem nada tem para carregar?", ele analisava o seu próprio estado de mente. A isto respondeu Chao-chou: “Carrega-o contigo.”

3. A pergunta por meio da qual quem interroga tenta ver onde se situa a posição do mestre. Um monge veio ter com Tung-feng, o qual vivia numa cabana na montanha, e perguntou-lhe: “Se um tigre aparecesse subitamente aqui, o que faríeis?” O habitante da cabana rugiu como um tigre; o monge comportou-se como se estivesse aterrorizado; após o que o habitante se riu cordialmente.

4. A pergunta na qual quem interroga mostra que ainda tem uma sombra de dúvida quanto à sua obtenção e exprime o seu desejo de confirmação. Um monge perguntou a Tao-wu de T'ien-huang: “O que farei quando ainda houver uma sombra de dúvida?” Wu respondeu: “Mesmo a unidade, quando a ela nos apegamos, fica longe do alvo.”

5. A pergunta por meio da qual quem interroga se mostra ansioso por descobrir a atitude do mestre. Um monge perguntou a Chao-chou: “Todas as coisas são redutíveis ao Um; mas a que é o Um redutível?” Chou disse: “Quando estive no distrito de Ch'ing, mandei fazer uma túnica que pesava sete *chin*.”

6. A pergunta feita por quem se encontra num impasse sobre como prosseguir com o seu estudo do Zen. Um monge perguntou a Hsing-hua: “Sou incapaz de distinguir o preto do branco. Peço-vos que me esclareçais de alguma forma.” A pergunta mal tinha saído e o mestre deu-lhe uma boa vergastada.

7. A pergunta feita com a intenção de sondar a obtenção do mestre. Este tipo de pergunta deve ter estado em voga quando os mosteiros Zen se encontravam estabelecidos por toda a parte e os monges viajavam de um mestre para outro. Um monge perguntou a Feng-hsueh: "Como é que quem não compreende nunca nutre uma dúvida?" Replied o mestre: “Quando

uma tartaruga caminha sobre a terra, não pode evitar deixar marcas na lama."

8. A pergunta de ignorância. Esta não parece diferir da sexta. Um monge perguntou a Hsuan-sha: "Sou um recém-chegado ao mosteiro; por favor, diz-me como prosseguir com o meu estudo." "Ouves o murmúrio do riacho?" "Sim, mestre." "Se assim é, aqui está a entrada."

9. A pergunta proposta por quem tem a sua própria visão do Zen e deseja ver como o mestre a recebe. "Quanto ao conhecimento mundano e à subtileza lógica, nada tenho a ver com eles; peço-vos que me deis um tema Zen." Quando isto foi perguntado por um monge, o mestre deu-lhe um golpe valente.

10. A pergunta na qual se faz referência ao dito de um antigo mestre. Um monge disse a Yun-men: "O que faria alguém quando nenhum limite é visto, por mais que os olhos estejam abertos?" Disse Men: "Olha!"

11. A pergunta que contém palavras dos sutras. "De acordo com o sutra, todos os seres são dotados da natureza de Buda; como é, então, que não o sabem?" "Eles sabem", respondeu Shou-shan.

12. A pergunta que contém referências a um facto conhecido. "Diz-se que o oceano contém a gema preciosa; como pode um homem deitar-lhe as mãos?" Replied Feng-hsueh: "Quando Wang-hsiang vem, o seu brilho é ofuscante; quando Li-lou vai, as ondas rolam tão alto como o céu. Quanto mais se tenta deitar a mão a ela, mais ela desaparece; quanto mais se tenta vê-la, mais escura se torna."

13. A pergunta que parte de um facto imediato de observação. "Vejo que pertencis à Irmandade, o que é o Buda? O que é o Dharma?" San-sheng respondeu: "Isto é o Buda, isto é o Dharma, tu sabes?"

14. A pergunta que contém um caso hipotético. "Este Buda está sentado na Sala; qual é o outro Buda?" A resposta de Ching-shan foi: "Este Buda está sentado na Sala."

15. A pergunta que incorpora uma dúvida real. "Todas as coisas são tais como são desde o início; o que é aquilo que está além da existência?" "A tua afirmação é bastante clara; de que serve perguntares-me?", foi a solução de um mestre.

16. A pergunta com uma intenção agressiva. "O Patriarca veio da Índia e o que projetava ele fazer aqui?" Mu-chou retorquiu: "Diz tu; o que projetava ele?" O monge não deu resposta, pelo que Mu-chou o golpeou.

17. A pergunta exposta de forma clara e direta. Um filósofo não budista perguntou ao Buda: “Palavras ou não-palavras, não peço nenhuma das duas.” O Buda permaneceu em silêncio. O filósofo disse: “O Abençoado está de facto cheio de misericórdia e compaixão. Limpou as nuvens de confusão por minha causa, a mostrar-me como entrar no caminho.”

18. A pergunta não expressa em palavras. Um filósofo não budista veio ter com o Buda e colocou-se diante dele sem proferir uma palavra. O Buda disse então: “Abundantemente de facto, ó filósofo!” O filósofo louvou-o, a dizer: “Deve-se inteiramente à misericórdia do Abençoado o facto de eu entrar agora no caminho.”

1 Jen-tien-yen, “Olhos dos Homens e dos Deuses”, Fasc. II. 2 926-993 d.C.

A partir desta classificação um tanto confusa, podemos ver quão variadas eram as perguntas feitas e respondidas entre os seguidores do Zen durante os primeiros quinhentos anos do seu desenvolvimento constante após Bodhidharma. Especialmente isto é verdade durante os trezentos anos após Hui-neng, hoje geralmente reconhecido como o sexto patriarca.

VIII

O Crescimento do Sistema do Koan e a sua Significação

Sem dúvida, nestes longos anos de história do Zen houve um crescimento genuíno da consciência Zen entre os seguidores do Zen, mas ao mesmo tempo, como em tudo o resto, houve uma tendência que concorreu para a evaporação da experiência Zen no conceptualismo. Se se permitisse que as coisas avançassem muito mais nessa direção, a experiência genuína poderia morrer inteiramente, e toda a literatura constituída principalmente pelos ditos dos mestres Zen tornar-se-ia inteligível ou uma questão de discussão filosófica.

Esta degeneração, este afastamento da vida e da experiência, é um fenómeno observável em toda a parte na história da religião. Há sempre no início um génio criativo, e um sistema nasce das suas experiências. Pessoas de menor capacidade reúnem-se em torno dele; ele esforça-se por fazê-las passar pelas mesmas experiências que as suas; consegue-o em alguns casos, mas os fracassos superam geralmente os sucessos. Como a maioria de nós não é suficientemente original e criativa, contentamo-nos em seguir os

passos de um líder que nos parece tão grande e tão acima. O sistema torna-se, assim, gradualmente ossificado e, a menos que se siga um período de renascimento, as experiências originais desaparecem rapidamente. Na história chinesa do Zen, este período de declínio, podemos dizer, veio com a invenção do exercício do koan, embora seja bem verdade que esta invenção foi algo inevitável na história da consciência Zen.

O que o koan se propõe fazer é desenvolver artificial ou sistematicamente na consciência dos seguidores do Zen o que os primeiros mestres produziram em si próprios de forma espontânea. Aspira também a desenvolver esta experiência Zen num maior número de mentes do que o mestre poderia, de outro modo, esperar. Assim, o koan tendeu para a popularização do Zen e, ao mesmo tempo, tornou-se o meio de conservar a experiência Zen na sua genuinidade. O Zen aristocrático transformou-se agora num Zen democrático, sistematizado e, até certo ponto, mecanizado. Sem dúvida que significou, até esse ponto, uma deterioração; mas sem esta inovação o Zen poderia ter morrido muito tempo antes. Em meu entender, foi a técnica do exercício do koan que salvou o Zen como uma herança única da cultura do Extremo Oriente.

A fim de compreender um pouco melhor as circunstâncias que necessitaram o aparecimento do koan, permitam-me citar um ou dois dos mestres que viveram no século XI. Através deles podemos ver que existiam pelo menos duas tendências em ação a minar o Zen. Eram elas a doutrina e a prática da quietude absoluta e, em segundo lugar, o hábito do intelecto que era incutido no Zen por todos os lados a partir do exterior. O quietismo absoluto, o qual os mestres nunca se cansavam de combater, foi considerado desde o início da história do Zen como a essência do ensinamento Zen; mas esta tendência, a ser o acompanhamento inevitável da prática do Zen, reafirmava-se fácil e frequentemente.

Quanto à compreensão intelectual do Zen, os de fora, bem como alguns defensores do Zen, praticam-no constantemente contra a experiência do Zen. Não há dúvida de que aqui espreita o inimigo mais mortal do Zen. Se não forem eficazmente abatidos, com certeza erguerão a cabeça repetidamente, especialmente quando o Zen mostrar quaisquer sintomas de declínio.

Chen-ching K'e-wen3 diz num dos seus sermões: "No que diz respeito ao Zen, a experiência é tudo. Qualquer coisa que não se baseie na experiência está fora do Zen. O estudo do Zen, por conseguinte, deve

nascer da própria vida; e o *satori* deve ser inteiramente penetrante. Se algo for deixado por esgotar, há uma abertura para o mundo dos demónios.

"Não disse um antigo mestre que cadáveres inumeráveis estão deitados no solo liso e nivelado, e também que são realmente genuínos aqueles que passaram por matagais de cardos e abrolhos? Hoje em dia, a maioria das pessoas é levada a imaginar que o Zen atinge o seu fim último quando todas as funções do corpo e da mente são suspensas, e a concentração ocorre num único momento do presente no qual prevalece um estado de eternidade-num-só-momento — um estado de cessação absoluta, um estado semelhante a um queimador de incenso num velho santuário à beira da estrada, um estado de frio afastamento.

"É extremamente lamentável que sejam incapazes de perceber que este estado de concentração, por mais desejável que possa ser, quando a ele nos apegamos, impede a obtenção de uma verdadeira perceção íntima e a manifestação da luz que está além dos sentidos."

Tai-hui diz numa carta a Chen-ju Tao-jen, o qual era um dos seus discípulos monges:

“Existem duas formas de erro que prevalecem agora entre os seguidores do Zen, tanto leigos como monges. A primeira pensa que existem coisas maravilhosas ocultas em palavras e frases, e aqueles que defendem esta perspetiva tentam aprender muitas palavras e frases. A segunda vai para o outro extremo, a esquecer que as palavras são o dedo que aponta, a mostrar à pessoa onde localizar a lua. Seguinto cegamente a instrução dada nos sutras, onde se diz que as palavras impedem a correta compreensão da verdade do Zen e do Budismo, rejeitam todos os ensinamentos verbais e limitam-se a sentar-se com os olhos fechados, a baixar as sobrancelhas como se estivessem completamente mortos. Chamam a isto sentar em silêncio, contemplação íntima e reflexão silenciosa. Não contentes com as suas próprias práticas solitárias, tentam induzir outros também a adotar e a praticar esta visão errada do Zen. A esses seguidores ignorantes e de mente simples diriam: ‘Um dia de sentar em silêncio significa um dia de esforço progressivo.’

“Que pena! Não estão de modo algum conscientes do facto de estarem a planear uma vida fantasmagórica. Apenas quando estas duas visões erróneas forem eliminadas existe uma oportunidade para um verdadeiro avanço no domínio do Zen. Pois lemos no sutra que, embora a pessoa não se deva apegar às artificialidades e irrealidades que são expressas por todos os seres através das suas palavras e linguagem, também não deve adotar a

outra visão que rejeita todas as palavras indistintamente, a esquecer que a verdade nelas é transmitida quando são devidamente compreendidas e, além disso, que as palavras e os seus significados não são nem diferentes nem não diferentes, mas estão mutuamente relacionados, de modo que um sem o outro é inteligível...

3 1025-1102 d.C.

Existem muitas outras passagens que exprimem pontos de vista semelhantes nos ditos e discursos dos mestres de Zen do tempo de Tai-hui, para além das que foram apresentadas por ele, e a partir delas podemos concluir que, se o Zen tivesse sido deixado ao seu próprio curso, ter-se-ia certamente degenerado ou na prática do sentar-tranquilo e da contemplação silenciosa, ou na mera memorização dos muitos ditos e diálogos do Zen. Para salvar a situação e planear um desenvolvimento futuro saudável do Zen, os mestres de Zen não puderam fazer melhor do que introduzir a inovação dos exercícios de koan.

O que é um koan? Um koan, de acordo com uma autoridade, significa "um documento público que estabelece um padrão de julgamento", por meio do qual a compreensão que alguém tem do Zen é testada quanto à sua exatidão. Um koan é geralmente uma afirmação feita por um antigo mestre de Zen, ou alguma resposta dada por ele a um interrogador. Os seguintes são alguns dos que são habitualmente dados aos não iniciados:

1. Um monge perguntou a Tung-shan: "Quem é o Buda?" "Três chin de linho."

2. Perguntaram uma vez a Yun-men: "Quando nenhum pensamento se move na mente de alguém, haverá aqui algum erro?" "Tanto como o Monte Sumeru."

3. Chao-chou respondeu: "Wu!" (*mu* em japonês) à pergunta de um monge: "Existe a natureza búdica num cão?" Wu significa literalmente "não" ou "nenhum", mas quando isto é habitualmente dado como um koan, não tem qualquer referência ao seu significado literal; é "Wu" puro e simples.

4. Quando o monge Ming alcançou o fugitivo Hui-neng, queria que Hui-neng lhe entregasse o segredo do Zen. Hui-neng respondeu: "Quais são as tuas feições originais que possuis mesmo antes do teu nascimento?"

5. Um monge perguntou a Chao-chou: "Qual é o significado da visita do Primeiro Patriarca à China?" "O cipreste no pátio da frente."

6. Quando Chao-chou foi estudar Zen sob a direção de Nan-ch'uan, perguntou: "O que é o Tao (o Caminho)?" Nan-ch'uan respondeu: "A tua mente de todos os dias, essa é o Tao."

7. Um monge perguntou: "Diz-se que todas as coisas são redutíveis ao Um, mas a que se reduz o Um?" Chao-chou respondeu: "Quando estive no distrito de Ch'ing, mandei fazer uma túnica que pesava sete chin."

8. Quando Fang, o velho adepto do Zen, veio pela primeira vez a Ma-tsu com o intuito de dominar o Zen, perguntou: "Quem é aquele que não tem companheiro entre as dez mil coisas do mundo?" Ma-tsu respondeu: "Quando engolires de um só trago toda a água do Hsi Ch'iang, dir-te-ei."

Quando tais problemas são apresentados aos não iniciados para serem resolvidos, qual é o objetivo do mestre? A ideia é desenvolver a psicologia do Zen na mente do não iniciado, e reproduzir o estado de consciência do qual estas afirmações são a expressão. Isto quer dizer que, quando os koans são compreendidos, o estado de espírito do mestre é compreendido, o qual é *satori* e sem o qual o Zen é um livro fechado a sete chaves.

No início da história do Zen, uma pergunta era levada pelo aluno à atenção do mestre, que por esse meio avaliava o estado mental do interrogador e sabia que ajuda necessária lhe dar. A ajuda assim prestada transformava-se, por vezes, em algo que o intrigava e o deixava ainda mais perplexo além de qualquer receita, e o resultado era uma tensão mental em constante aumento ou uma "busca e invenção" por parte do aluno, de que já falámos nas páginas anteriores. Em casos reais, no entanto, o mestre teria de esperar muito tempo pela primeira pergunta do aluno, se é que ela chegava a vir. Fazer a primeira pergunta significa mais de metade do caminho para a sua própria resolução, pois é o resultado de um esforço mental intensíssimo para o interrogador levar a sua mente a uma crise. A pergunta indica que a crise foi atingida e que a mente está pronta para a deixar para trás. Um mestre experiente sabe muitas vezes como conduzir o aluno a uma crise e fazê-lo ultrapassá-la com sucesso. Este era verdadeiramente o caso antes de o exercício do koan entrar em voga, como já foi ilustrado pelos exemplos de Lin-chi, Nan-yueh e outros.

Com o passar do tempo, surgiram muitas "perguntas e respostas" (*mondo* em japonês) que eram trocadas entre mestres e alunos. E com o crescimento da literatura Zen, era perfeitamente natural que os seguidores do Zen começassem a tentar uma resolução ou interpretação intelectual da mesma. As "perguntas e respostas" deixaram de ser experiências e

intuições da consciência Zen, e tornaram-se assuntos de investigação lógica. Isto foi desastroso, mas inevitável. Portanto, o mestre de Zen que desejasse o desenvolvimento normal da consciência Zen e o crescimento vigoroso da tradição Zen não deixaria de reconhecer retamente o estado real das coisas, e de conceber um método que permitisse alcançar finalmente a obtenção da verdade do Zen.

O método que se sugeria nessas circunstâncias era selecionar algumas das afirmações feitas pelos antigos mestres e utilizá-las como indicadores. Um indicador funcionaria então em duas direções: (i) travar o funcionamento do intelecto, ou melhor, deixar que o intelecto veja por si mesmo até onde pode ir, e também que existe um reino no qual ele, como tal, nunca poderá entrar; (ii) efetuar a maturação da consciência Zen que, eventualmente, eclode num estado de *satori*.

Quando o koan funciona na primeira direção, ocorre aquilo a que se chamou "busca e invenção"; em vez de ser o intelecto, que tomado por si só forma apenas uma parte do nosso ser, é toda a personalidade, mente e corpo, que é lançada na resolução do koan. Quando este estado extraordinário de tensão espiritual, guiado por um mestre experiente, é levado a amadurecer, o koan desenvolve-se naquilo que foi designado como a experiência Zen. Alcança-se agora uma intuição da verdade do Zen, pois a parede contra a qual o *Iogue* tem estado a bater até aqui sem proveito desmorona-se, e uma perspetiva inteiramente nova abre-se diante dele.

Sem o koan, a consciência Zen perde o seu indicador, e nunca haverá um estado de *satori*. Um impasse psicológico é o antecedente necessário do *satori*. Anteriormente, isto é, antes dos dias do exercício do koan, o indicador antecedente era criado na consciência do *Iogue* pela sua própria e intensa espiritualidade. Mas quando o Zen se sistematizou, devido à acumulação de literatura Zen sob a forma de "perguntas e respostas", a indispensabilidade do koan passou a ser universalmente reconhecida pelos mestres.

O pior inimigo da experiência Zen, pelo menos no início, é o intelecto, que consiste e insiste em discriminar o sujeito do objeto. O intelecto discriminador deve, por isso, ser interrompido se a consciência Zen se há de manifestar, e o koan foi construído eminentemente para servir este fim.

Ao ser examinado, notamos imediatamente que não há espaço no koan para inserir uma interpretação intelectual. A faca não é suficientemente afiada para abrir o koan e ver quais são os seus conteúdos. Pois um koan não é uma proposição lógica, mas sim a expressão de um certo estado

mental resultante da disciplina Zen. Por exemplo, que ligação lógica pode haver entre o Buda e "três chin de linho"? Ou entre a natureza búdica e "Wu"? Ou entre a mensagem secreta de Bodhidharma e "um cipreste"? Num conhecido manual de Zen conhecido como *Hekiganshu* (*Pi-yen-chi* em chinês)[1], Yuan-wu dá as seguintes notas relativas aos "três chin de linho", mostrando como o koan era interpretado por aqueles pseudo-seguidores do Zen que não conseguiam compreender o Zen:

"Há algumas pessoas nestes dias que não compreendem verdadeiramente este koan; isto acontece porque não há nenhuma fenda nele para inserirem os seus dentes intelectuais. Com isto quero dizer que é totalmente simples e insípido. Várias respostas foram dadas por diferentes mestres à pergunta: 'O que é o Buda?'. Um disse: 'Ele senta-se no Salão do Buda'. Outro disse: 'Aquele que está dotado das trinta e duas marcas de excelência'. Ainda outro: 'Um chicote de raiz de bambu'. Nenhum, contudo, consegue superar os 'três chin de linho' de T'ung-shan no que respeita à sua irracionalidade, que corta toda a passagem à especulação. Alguns comentam que T'ung-shan estava a pesar linho naquele momento, daí a resposta. Outros dizem que foi um truque de equívoco por parte de T'ung-shan; e outros pensam ainda que, como o interrogador não estava consciente do facto de ele próprio ser o Buda, T'ung-shan lhe respondeu desta forma indireta."

"Tais [comentadores] são todos como cadáveres, pois são totalmente incapazes de compreender a verdade viva. Há ainda outros, no entanto, que tomam os 'três chin de linho' como o Buda [dando-lhe assim uma interpretação panteísta]. Que observações selvagens e fantásticas eles fazem! Enquanto forem enganados pelas palavras, nunca poderão esperar penetrar no coração de T'ung-shan, mesmo que vivam até ao tempo do Buda Maitreya. Porquê? Porque as palavras são apenas um veículo no qual a verdade é transportada. Não compreendendo o significado do antigo mestre, esforçam-se por encontrá-lo apenas nas suas palavras, mas não encontrarão nelas nada em que colocar as mãos. A própria verdade está para além de qualquer descrição, como é afirmado por um antigo sábio, mas é pelas palavras que a verdade se manifesta."

"Esqueçamos, então, as palavras quando obtivermos a própria verdade. Isto faz-se apenas quando temos uma perceção profunda através da experiência daquilo que é indicado pelas palavras. Os 'três chin de linho' são como a via real para a capital; quando se está nela, cada passo dado é na direção certa. Quando perguntaram uma vez a Yun-men qual era o

ensinamento que ia além dos Budas e dos patriarcas, ele disse 'Pastel'. Yun-men e T'ung-shan caminham na mesma estrada de mãos dadas. Quando se estiver completamente limpo de todas as impurezas da discriminação, sem mais demoras a verdade será compreendida. Mais tarde, o monge que queria saber o que era o Buda foi ter com Chih-men and perguntou-lhe o que T'ung-shan queria dizer com 'três chin de linho'. Disse Chih-men: 'Uma massa de flores, uma massa de brocado'. Ele acrescentou: 'Compreendes?'. O monge respondeu: 'Não.'. 'Bambus no Sul, árvores no Norte', foi a conclusão de Chih-men."

Tecnicamente falando, o koan dado aos não iniciados tem como objetivo "destruir a raiz da vida", "fazer morrer a mente calculadora", "erradicar toda a mente que tem estado a funcionar desde a eternidade", etc. Isto pode soar a algo assassino, mas a intenção última é ir além dos limites da intelecção, e estes limites só podem ser ultrapassados através do esgotamento de si mesmo de uma vez por todas, gastando todas as forças psíquicas ao dispor de cada um. A lógica transforma-se então em psicologia, a intelecção em conação e intuição. O que não podia ser resolvido no plano da consciência empírica é agora transferido para os recessos mais profundos da mente. Assim, diz um mestre de Zen: "A menos que, num determinado momento, o suor vos tenha corrido pelas costas, não podereis ver o barco a navegar a favor do vento." "A menos que uma vez tenham ficado completamente encharcados de suor, não podem esperar ver a revelação de um palácio de pérolas numa folha de erva."

O koan recusa ser resolvido sob quaisquer condições mais fáceis. Mas, uma vez resolvido, o koan é comparado a um pedaço de tijolo usado para bater a um portão; quando o portão se abre, o tijolo é deitado fora. O koan é útil enquanto as portas mentais estiverem fechadas, mas quando estas se abrem, pode ser esquecido. O que se vê após a abertura será algo completamente inesperado, algo que nunca antes tinha entrado sequer na imaginação de alguém. Mas quando o koan é reexaminado a partir deste ponto de vista recém-adquirido, quão maravilhosamente sugestivo, quão adequadamente construído ele se revela, embora não haja aqui nada de artificial!

9. Instrução Prática Relativa ao Exercício do Koan

As seguintes são algumas das sugestões práticas que foram dadas por mestres de Zen de várias épocas, relativamente ao exercício do koan; e a partir delas podemos inferir o que se espera que um koan faça em prol do desenvolvimento da consciência Zen, e também que tendência o exercício

do koan passou a manifestar com o passar do tempo. Como veremos mais adiante, o crescimento do exercício do koan provocou um novo movimento entre os mestres de Zen da dinastia Ming no sentido de o ligar ao *Nembutsu*[2], isto é, à recitação do nome do Buda. Isto deveu-se à presença de um denominador comum entre o mecanismo psicológico do exercício do koan e a recitação do nome do Buda. (O assunto receberá um tratamento especial mais adiante.)

Um mestre de Zen de Huang-po Shan, provavelmente do início de Sung, dá a seguinte instrução no estudo do Zen: "Ó vós, irmãos monges! Podereis falar com facilidade e talvez com inteligência sobre o Zen, sobre o Tao, e escarnecer dos Budas e dos patriarcas; mas quando chegar o dia de fazer o balanço de todas as vossas contas, o vosso Zen da boca para fora não terá qualquer utilidade. Até agora tendes estado a enganar os outros, mas hoje descobrireis que vos tendes estado a enganar a vós mesmos. Ó vós, irmãos monges! Enquanto ainda estiverdes fortes e saudáveis de corpo, tentai ter uma compreensão real do que é o Zen. Afinal de contas, não é uma coisa tão difícil segurar o fecho; mas simplesmente porque não vos decidistes a morrer na última trincheira, se não encontrais um caminho para a realização, dizeis: 'É demasiado difícil; está para além das minhas forças.'. É absurdo! Se fordes realmente homens de vontade, descobrireis o que significa o vosso koan. Um monge perguntou uma vez a Chao-chou: 'Tem um cão a natureza búdica?', ao que o mestre respondeu: 'Wu!'. Dedicai-vos agora a este koan e tentai encontrar o seu significado. Dedicai-vos a ele dia e noite, quer estejais sentados ou deitados, quer estejais a caminhar ou de pé; dedicai-vos à sua resolução durante todo o decurso dos doze períodos.

Mesmo ao vestir-vos ou ao tomar as refeições, ou ao atender às vossas necessidades naturais, mantende cada pensamento fixo no koan. Fazei esforços resolutos para o manter sempre diante da vossa mente. Os dias passam, os anos rolam, mas na plenitude do tempo, quando a vossa mente estiver tão sintonizada e recolhida, haverá um despertar súbito no vosso íntimo — um despertar para a mentalidade dos Budas e dos patriarcas. Vós ireis then, pela primeira vez, e para onde quer que possais ir, nunca mais ser enganados por um mestre de Zen."[3]

I-an Chen do mosteiro de Fo-chi dá este conselho: "Diz o antigo ditado: 'Quando há fé suficiente, há dúvida suficiente, a qual é um grande espírito de indagação, e quando há um grande espírito de indagação, há uma iluminação'. Fazei com que seja totalmente despejado tudo o que se

acumulou na vossa mente — a erudição, a audição, a falsa compreensão, os ditos astutos ou espirituosos, a chamada verdade do Zen, os ensinamentos do Buda, a presunção, a arrogância, etc. Concentrai-vos no koan do qual ainda não tivestes uma compreensão penetrante. Isto quer dizer: cruzai as pernas firmemente, erguendo a vossa coluna vertebral direita, e não prestando atenção aos períodos do dia, mantende a vossa concentração até que fiqueis sem noção de onde estais, a leste, a oeste, a sul, a norte, como se fôsseis um cadáver vivo. "A mente move-se em resposta ao mundo exterior e, quando é tocada, sabe. Chegará o momento em que todos os pensamentos deixarão de se mover e não haverá qualquer funcionamento da consciência. É então que, de repente, esmagais o vosso cérebro em pedaço e, pela primeira vez, vos apercebeis de que a verdade está na vossa posse desde o início. Não seria isto uma grande satisfação na vossa vida quotidiana?"

Tai-hui foi um grande defensor do koan no século doze. Um dos seus koans favoritos era o "Wu" de Chao-chou, mas ele também tinha um seu próprio. Costumava carregar um pequeno bastão de bambu que exibia diante de uma assembleia de monges, dizendo: "Se chamais a isto um bastão, afirmais; se não lhe chamais um bastão, negais. Além da afirmação e da negação, como lhe chamareis?". No extrato seguinte dos seus sermões intitulados *Tai-hui Pu-shuo*, compilados por T'su-ching, ele dá ainda outro koan ao seu monge jardineiro, Ching-kuang.

"A verdade (*dharma*) não deve ser dominada por mero ver, ouvir e pensar. Se o for, não é mais do que o ver, o ouvir e o pensar; não é de todo a busca da própria verdade. Pois a verdade não está naquilo que ouvis dos outros ou que aprendeis através do entendimento. Afastai-vos agora daquilo que tendes visto, ouvido e pensado, e vede o que tendes dentro de vós mesmos. Apenas o vazio, o nada, que escapa ao vosso alcance e ao qual não conseguis fixar o vosso pensamento. Porquê? Porque esta é a morada que os sentidos nunca podem alcançar. Se esta morada estivesse ao alcance do vosso sentido, seria algo em que poderíeis pensar, algo de que poderíeis ter um vislumbre; seria então algo sujeito à lei do nascimento e da morte."

"O principal é fechar todos os vossos órgãos dos sentidos e tornar a vossa consciência como um bloco de madeira. Quando este bloco de madeira subitamente sobressalta e faz um ruído, esse é o momento em que vos sentis como um leão a passear livremente sem que ninguém o incomode, ou como um elefante que atravessa um ribeiro sem se importar

com a sua corrente rápida. Nesse momento não há agitação, nada a fazer, apenas isto e nada mais. Diz P'ing-t'ien, o Ancião: 'A radiância celestial intacta, A norma que dura para todo o sempre; Para aquele que entra por este portal, Nenhum raciocínio, nenhuma erudição.'

Devereis saber que é através do vosso ver, ouvir e pensar[4] que entrais no caminho, e é também através do ver, do ouvir e do pensar que sois impedidos de entrar. Porquê? Se estiverdes munidos da espada de dois gumes que destrói e ressuscita a vida onde tendes o vosso ver, ouvir e pensar, podereis fazer bom uso do ver, do ouvir e do pensar. But se a espada que corta de ambos os lados, que tanto destrói como ressuscita, estiver em falta, o vosso ver, ouvir e pensar será um grande obstáculo, que vos fará prostrar uma e outra vez no chão. O vosso olho da verdade ficará completamente ocultado; estareis a caminhar em completa escuridão, sem saber como ser livres e independentes.

[1] Este é um dos manuais mais apreciados pelos budistas de Zen. Para mais explicações, ver abaixo.

[2] Ibid.

[3] Citado no Zenkan Sakumon ("Quebrar a Fronteira do Zen").

[4] Abreviatura de "o visto, ouvido, pensado e conhecido".

Se quereis, contudo, ser o mestre livre de vós mesmos ao acabar com o vosso ver, ouvir e pensar, parai com o vosso anseio simiesco" da mente para que não faça travessuras; mantende-a quietamente sob controlo; mantende a vossa mente firmemente recolhida, independentemente daquilo que estiverdes a fazer — sentados ou deitados, de pé ou a caminhar, permanecendo em silêncio ou a falar; mantende a vossa mente como uma linha esticada e tensa; não a deixeis escapar-vos da mão. Assim que ela escapar do vosso controlo, descobrireis que está ao serviço do ver, do ouvir e do pensar. Em tal caso, haverá algum remédio? Que remédio é aplicável aqui?

"Um monge perguntou a Yun-men: 'Quem é o Buda?' 'O espanador de sujidade seco.'. Este é o remédio; quer estejais a caminhar, sentados ou deitados, que a vossa mente esteja perpetuamente fixa neste 'espanador de sujidade'. Chegará o momento em que a vossa mente subitamente parará, como um velho rato que se encontra num beco sem saída. Dar-se-á então um mergulho no desconhecido com o grito: 'Ah, isto!'. Quando este grito é proferido, descobristes-vos a vós mesmos. Descobris, ao mesmo tempo, que todos os ensinamentos dos antigos beneméritos expostos no Tripitaka

budista, nas Escrituras taoistas e nos Clássicos confucianos não são mais do que comentários ao vosso próprio grito súbito: 'Ah, isto!'."

Tai-hui nunca se cansava de incutir nos seus discípulos a importância de alcançar o *satori*, o qual vai além da linguagem e do raciocínio e irrompe na consciência de alguém ao ultrapassar os limites da consciência. As suas cartas e sermões estão repletos de conselhos e instruções direcionados para este fim. Cito um ou dois deles. O facto de ele ser tão insistente neste ponto prova que o Zen, na sua época, se estava a degenerar numa forma de mero quietismo, por um lado, e, por outro, na análise intelectual dos koans deixados pelos antigos mestres.

"O estudo do Zen deve terminar em *satori*[1]. É como um barco de corrida de dia de festa que é habitualmente guardado num canto tranquilo, mas que é projetado para vencer uma regata. Este tem sido o caso de todos os antigos mestres de Zen, pois sabemos que o Zen só é realmente ganho quando temos o *satori*. Tendes de ter o *satori* de alguma forma, mas nunca obtereis o que quereis ao tentar estar quietos convosco mesmos, ao sentar-vos como um homem morto. Porquê? Não diz um dos patriarcas que, quando tentais obter a quietude através da supressão da atividade, a vossa quietude será tanto mais suscetível de perturbação? Por mais calorosamente que possais tentar aquietar a vossa mente confusa, o resultado será totalmente contrário ao que esperais realizar, enquanto o vosso hábito de raciocínio continuar."

"Abandonai, portanto, este hábito de raciocínio; tende os dois caracteres, 'nascimento' e 'morte', colados na vossa testa, e fixai a vossa atenção exclusivamente no seguinte koan, como se estivésseis oprimidos sob a obrigação de uma dívida muito pesada. Pensai no koan independentemente do que estiverdes a fazer, independentemente de que hora do dia for, dia ou noite. Um monge perguntou a Chao-chou: 'Tem um cão a natureza búdica, ou não?'. Disse Chou: 'Wu!'.

Recolhei os vossos pensamentos sobre este 'Wu!' e vede o que está contido nele. À medida que a vossa concentração continuar, encontrareis o koan totalmente desprovido de sabor, isto é, sem qualquer pista intelectual pela qual sondar o seu conteúdo. No entanto, entretanto, podereis ter um sentimento de alegria a insinuar-se no vosso coração, o qual, contudo, é logo seguido por outro sentimento, desta vez um sentimento de inquietude. Não prestando atenção a este entrelaçamento de emoções, esforçai-vos por seguir em frente com o koan, momento em que ficareis cientes de que vos empurrastes, como o velho rato, para um beco sem saída. Um voltar atrás

será então necessário, mas isto nunca poderá ser realizado pelos de mente fraca, que estão sempre a vacilar e a hesitar."

Noutro local, Tai-hui diz: "Simplesmente continuai firmemente com o vosso koan a cada momento da vossa vida. Se um pensamento surgir, não tenteis suprimi-lo por esforço consciente; apenas renovai a tentativa de manter o koan diante da mente. Quer a caminhar ou sentados, que a vossa atenção esteja fixa nele sem interrupção. Quando começardes a achá-lo inteiramente desprovido de sabor, o momento final aproxima-se; não o deixeis escapar do vosso alcance. Quando, de repente, algo reluzir na vossa mente, a sua luz iluminará o universo inteiro, e vereis a terra espiritual dos Iluminados totalmente revelada na ponta de um único cabelo, e a grande roda do Dharma a girar num único grão de poeira."[2]

K'ung-ku Ching-hung[3] tem um conselho semelhante para os monges. Ele diz: "O 'Wu!' de Chao-chou, antes de terdes penetrado no seu significado, é como uma montanha de prata ou uma muralha de ferro [contra a qual permaneceis perplexos]. Mas à medida que continuais com o 'Wu!' dia após dia, tentando entrar no seu conteúdo, e não dais a vós mesmos nem um momento de descanso, o momento supremo inevitavelmente cairá sobre vós, tal como uma inundação abre o seu próprio canal; e então vereis que a muralha de ferro e a montanha de prata não eram, afinal, muito formidáveis. O ponto principal é não depositar qualquer confiança na erudição, mas pôr fim a todo o anseio, e esforçar-vos ao máximo para resolver o grande problema do nascimento e da morte.

Não percais o vosso tempo apenas a pensar no 'Wu!' como se não fôsseis mais do que um simples, não tenteis dar uma falsa resolução a ele por meio da especulação e da imaginação. Colocai-vos resolutamente, de corpo e alma, no desvendar do problema do 'Wu!'. Quando, de repente, ao largardes o que segurais, se der uma grande reviravolta em todo o sistema de consciência, e pela primeira vez vos aperceberdes, da maneira mais luminosa, daquilo em que tudo isto finalmente resulta."

O autor de *O Espelho para os Estudantes de Zen*[4] confirma tudo o que já foi citado e descreve plenamente la psicologia do exercício do koan. "O que é exigido aos devotos do Zen é que vejam para dentro da frase[5] que vive e não para dentro daquela que está morta. Tentai procurar o sentido do koan que tendes, colocando toda a vossa força mental na tarefa, como a galinha choca sentada sobre os seus ovos, como um gato a tentar apanhar um rato, como alguém faminto a procurar comida avidamente por todo o lado, como alguém sedento a procurar água, como uma criança a

pensar na sua mãe. Se vos esforçardes tão seriamente e tão desesperadamente como isso, o tempo certamente chegará em que o sentido do koan despontará em vós."

"Existem três fatores que contribuem para o sucesso no estudo do Zen: (1) grande fé, (2) grande resolução e (3) grande espírito de indagação. Quando qualquer um destes falta, é como um caldeirão com uma perna partida, cocheia. Em todos os momentos da vossa vida, independentemente do que estiverdes a fazer, esforçai-vos por ver o significado do 'Wu!' de Chao-chou. Mantende o koan sempre diante da vossa mente e nunca liberteis o espírito de indagação. À medida que a indagação continua de forma constante e ininterrupta, passareis a ver que não há nenhuma pista intelectual no koan, que ele é totalmente desprovido de sentido conforme habitualmente entendeis essa palavra, que é inteiramente plano, desprovido de sabor, não tem nada de apetecível, e que estais a começar a ter um certo sentimento de inquietação e impaciência. Quando chegardes a este estado, é o momento de lançardes fora a bainha, de vos atirardes para o abismo e, ao fazê-lo, lançardes um fundamento para o estado de Buda."

"Não penseis que o significado do koan está no momento em que o rides para resolução; não raciocineis sobre ele nem exerçais a vossa imaginação sobre ele; não espereis que o *satori* venha sobre vós através da limpeza da vossa mente das suas ideias confusas; apenas recolhei-vos na incompreensibilidade do koan, sobre a qual a mente evidentemente não tem controlo.[6] Encontrar-vos-eis finalmente como um velho rato a entrar no canto mais longínquo do celeiro, onde subitamente percebe, ao girar completamente, o caminho da fuga. Medir o koan por um padrão intelectual, como habitualmente fazeis com outras coisas, viver a vossa vida de cima a baixo no fluxo do nascimento e da morte, ser sempre assaltados por sentimentos de medo, preocupação e incerteza, tudo isto se deve à vossa imaginação e mente calculadora. Deveríeis saber como elevar-vos acima das trivialidades da vida, nas quais a maioria das pessoas se encontra a afogar. Não percais tempo a perguntar como fazê-lo, simplesmente colocai toda a vossa alma na tarefa. É como um mosquito a picar um touro de ferro; no preciso momento em que o ferro rejeita absolutamente a vossa frágil tromba, vós, por uma vez, esqueceis-vos de vós mesmos, penetrais, e o trabalho está feito."

Autoridades suficientes foram agora citadas para mostrar onde reside a função do koan em provocar o que é conhecido como *satori*, e também para mostrar o que o mestre de Zen tinha em mente quando começou a

exercitar as mentes dos seus discípulos em direção à maturação da sua consciência Zen. A título de resumo, concluo esta parte do presente capítulo com uma passagem dos escritos de Hakuin, que é o pai da moderna escola japonesa Rinzai de Zen. Nisto veremos como a psicologia do Zen tem continuado sem grande alteração por mais de mil anos, desde os dias de Hui-neng e dos seus seguidores chineses.

"Se quereis chegar à verdade pura da ausência de ego, deveis, de uma vez por todas, largar o que segurais e cair pelo precipício, momento em que vos levantareis novamente recém-despertados e em plena posse das quatro virtudes da eternidade, bem-aventurança, liberdade e pureza, que pertencem ao verdadeiro ego. O que significa largar o que se segura no precipício? Suponde que um homem deambulou pelas montanhas remotas, onde mais ninguém alguma vez se aventurou.

Ele chega à borda de um precipício de uma profundidade insondável, a rocha escarpada coberta de musgo é extremamente escorregadia, não lhe dando nenhum apoio seguro; ele não pode nem avançar nem recuar, a morte está a olhar para ele de frente. A sua única esperança reside em agarrar-se à videira que as suas mãos alcançaram; a sua própria vida depende de se agarrar a ela. Se ele, por descuido, largasse o que segura, o seu corpo seria atirado para o abismo e esmagado em pedaços, ossos e tudo."

"O mesmo acontece com o estudante de Zen. Quando ele luta com um koan sozinho, passará a ver que atingiu o limite da sua tensão mental, e é levado a uma paragem. Como o homem pendurado sobre o precipício, ele está completamente sem saber o que fazer a seguir. Exceto por sentimentos ocasionais de inquietação e desespero, é como a própria morte. De repente, ele descobre a sua mente e corpo apagados da existência, juntamente com o koan. Isto é o que é conhecido como 'largar o que se segura'. À medida que acordais do estupor e recuperais o fôlego, é como beber água e saber por vós mesmos que está fria. Será uma alegria inexprimível."

10. Várias Generalizações sobre o Exercício do Koan

Para recapitular: A inovação do exercício do koan foi inevitável devido às seguintes circunstâncias:

1. Se o estudo do Zen tivesse seguido o seu curso natural, em breve teria chegado à sua própria extinção devido à natureza aristocrática da sua disciplina e experiência.

2. À medida que o Zen esgotava gradualmente a sua originalidade criativa em duzentos ou trezentos anos de desenvolvimento após o tempo de Hui-neng, o sexto patriarca, descobriu que uma nova vida devia ser despertada nele, se havia de sobreviver, através do uso de algum método radical que agitasse vigorosamente a consciência Zen.

3. Com o passar da era da atividade criativa, houve uma acumulação de materiais conhecidos como "frases" (*hua-t'ou*), ou "condições" (*chi-yuan*), ou "perguntas e respostas" (*yen-ta*), que constituíam a maior parte da história do Zen; e isto tendia a convidar à interpretação intelectual, ruinosa para a maturação da experiência Zen.

4. O crescimento desenfreado do quietismo Zen desde o início da história do Zen ameaçou de forma extremamente perigosa a experiência viva do Zen. As duas tendências, o quietismo ou a escola da "iluminação silenciosa", e o intuicionalismo ou a escola da experiência noética, estiveram desde o início, implicitamente, se não abertamente, em guerra uma com a outra.

Devido a estas condições, o exercício do koan adotado pelos mestres de Zen do século dez e do século onze foi projetado para desempenhar as seguintes funções:

1. Popularizar o Zen a fim de contrariar a aristocracia nativa que tendia à sua própria extinção;

2. Dar um novo estímulo ao desenvolvimento da consciência Zen, e assim acelerar a maturação da experiência Zen;

3. Travar o crescimento do intelectualismo no Zen;

4. Salvar o Zen de ser enterrado vivo na escuridão do quietismo.

Das várias citações que foram dadas relativas ao exercício do koan, os seguintes factos psíquicos podem ser coligidos:

1. O koan é dado ao estudante, antes de mais, para provocar um estado de consciência altamente trabalhado.

2. A faculdade do raciocínio é mantida em suspenso, isto é, a atividade mais superficial da mente é colocada em repouso para que as suas partes mais centrais e profundas, que se encontram geralmente profundamente enterradas, possam ser trazidas para fora e exercitadas para desempenharem as suas funções nativas.

3. Os centros afetivos e conativos, que são realmente os fundamentos do caráter pessoal de alguém, são encarregados de fazer o seu máximo na resolução do koan. Isto é o que o mestre de Zen quer dizer quando se refere à "grande fé" e ao "grande espírito de indagação" como as duas forças mais essenciais necessárias na qualificação de um devoto do Zen bem-sucedido. O facto de todos os grandes mestres terem estado dispostos a entregar-se, de corpo e alma, ao domínio do Zen, prova a grandeza da sua fé na realidade última, e também a força do seu espírito de indagação conhecido como "busca e invenção", que nunca suspende a sua atividade até atingir o seu fim, isto é, até ter chegado à própria presença da própria *Buddha-ta*.

4. Quando a integração mental atinge assim a sua marca mais alta, obtém-se um estado neutro de consciência que é erroneamente designado como "êxtase" pelo estudante psicológico da consciência religiosa. Este estado de consciência Zen difere essencialmente do êxtase nisto: o êxtase é a suspensão dos poderes mentais enquanto a mente está passivamente empenhada na contemplação; o estado de consciência Zen, por outro lado, é aquele que foi provocado pelo exercício mais intensamente ativo de todas as faculdades fundamentais que constituem a personalidade de alguém. Elas estão aqui positivamente concentradas num único objeto de pensamento, o que é chamado um estado de unicidade (*ekagra*). É também conhecido como um estado de *daigi* ou "fixação". This é o ponto onde a consciência empírica com todos os seus conteúdos, tanto conscientes como inconscientes, está prestes a inclinar-se sobre a sua linha de fronteira, e a relacionar-se noeticamente com o Desconhecido, o Além, o Inconsciente. No êxtase não há essa inclinação ou transição, pois este é uma finalidade estática que não permite um desenvolvimento posterior. Não há nada no êxtase que corresponda a "atirar-se pelo precipício" ou "largar o que se segura".

5. Finalmente, o que ao início parece ser uma suspensão temporária de todas as faculdades psíquicas torna-se subitamente carregado de novas energias até então inimagináveis. Esta transformação abrupta tem ocorrido com bastante frequência pela intrusão de um som, ou de uma visão, ou de uma forma de atividade motora. Uma perceção profunda nasce das profundezas interiores da consciência, à medida que a fonte de uma nova vida foi aberta, e com ela o koan rende os seus segredos.

Uma explicação filosófica destes factos psíquicos é oferecida pelos budistas de Zen da seguinte maneira. Escusa de ser dito que o Zen não é

psicologia nem filosofia, mas sim que é uma experiência carregada de um significado profundo e repleta de conteúdos vivos e engrandecedores.

[1] Nas passagens que se seguem note-se que o exercício do koan é frequentemente confundido com a chamada meditação, mas a partir de todas estas advertências dadas por um antigo mestre relativas ao exercício é evidente que o Zen não é um exercício de meditação ou de passividade. Se o Zen há de ser devidamente compreendido pelos seus estudantes, orientais e ocidentais, este aspeto característico dele deve ser plenamente compreendido. O Zen tem o seu objeto definido, que é "abrir as nossas mentes ao satori", como dizemos, e para provocar este estado de consciência um koan é mantido diante do olho mental, não para meditar sobre ele, nem para manter a mente num estado de recetividade, mas para usar o koan como uma espécie de vara com a qual saltar sobre o fluxo da relatividade para o outro lado do Absoluto. E a característica única do Budismo Zen é que tudo isto é realizado sem recorrer a conceções religiosas como o pecado, a fé, Deus, a graça, a salvação, uma vida futura, etc.

[2] As passagens de Tai-hui são retiradas de uma coleção das suas cartas, sermões, discursos e ditos conhecida como os seus Fa-yuas, Ta-shih e Shu. Ele estava muito bem familiarizado com o Avatamsaka (ou Gandavyuha), e há muitas alusões da sua parte aos ensinamentos deste, como encontramos nesta última frase aqui.

[3] Ainda vivo em 1466.

[4] Compilado por Tui-yin, um mestre de Zen coreano da era Ming (A.D. 1368-1644). O livro apareceu em 1579.

[5] Isto é, chu. Os mestres de Zen distinguem geralmente dois tipos de chu: o vivo e o morto. Por "vivos" entendem-se afirmações que não dão qualquer pista para as suas interpretações racionais, mas põem fim ao funcionamento da consciência empírica; ao passo que os "mortos" são os que se prestam a um tratamento lógico ou filosófico e que, portanto, podem ser aprendidos com outros e guardados na memória. Isto de acordo com Tui-yin.

[6] Em alguns dos Apêndices dei mais conselhos relativos à atitude do Iogue de Zen em relação ao koan, os quais oferecem material interessante e iluminador para o estudante psicológico do Zen, condensados. Ts'ui-yen, de acordo com a sugestão de Yuan-wu:

(1) Que nenhumas palavras ou discussões sejam utilizadas como as sobrancelhas ou as sabujas;

(2) Que nenhumas palavras ou discussões sejam extraídas onde não há palavras ou discussões ou onde não há palavras ou discussões;

(3) Não tenteis direcionar o vosso esforço de forma alguma;

(4) Não vos movais;

(5) Não demonstreis por meio de palavras;

(6) Não penseis que a essência do koan deve ser apreendida onde este é mantido como um objeto de pensamento;

(7) Não tomeis o Zen por um estado;

(8) Não julgueis o koan com o padrão dualístico de ju (arte) e un (morte);

(9) Não tomeis o koan como apontando para o vazio absoluto; e

(10) Não mantenhais a vossa mente na atitude de esperar que o satori apareça.

A experiência é definitiva e possui a sua própria autoridade. É a verdade última, não nascida do conhecimento relativo, que dá plena satisfação a todas as carências humanas. Deve ser realizada diretamente dentro de si mesmo: não se deve depender de nenhuma autoridade exterior. Mesmo os ensinamentos do Buda e os discursos do mestre, por mais profundos e verdadeiros que sejam, não pertencem a alguém enquanto não tiverem sido assimilados no seu ser, o que significa que devem ser feitos crescer diretamente a partir das próprias experiências vivas de cada um. Esta realização chama-se *satori*. Todos os koans são as proferições do *satori* sem mediações intelectuais; daí a sua estranheza e incompreensibilidade.

O mestre de Zen não tem nenhum plano deliberado da sua parte para tornar as suas afirmações de *satori* estranhas ou logicamente desagradáveis; as afirmações saem do seu ser interior, tal como as flores rebentam na primavera, ou como o sol derrama os seus raios. Portanto, para as compreender, temos de ser como as flores ou como o sol; devemos entrar no seu ser interior. Quando reproduzirmos as mesmas condições psíquicas a partir das quais os mestres de Zen proferiram estes koans, conhecê-los-emos. Os mestres evitam, assim, todas as explicações verbais, que apenas servem para criar nas mentes dos seus discípulos uma curiosidade

intelectual para sondar o mistério. Sendo o intelecto um obstáculo intrusivo, ou melhor, um inimigo mortal, pelo menos no início do estudo do Zen, ele deve ser banido por algum tempo da mente. O koan é, na verdade, um grande desorientador para o raciocínio. Por esta razão, o Zen está sempre propenso a dar mais valor aos factos psíquicos do que ao conceptualismo. Como os factos são diretamente experienciados e se provam bastante satisfatórios, eles apelam irresistivelmente à mente de "busca e invenção" do seguidor do Zen.

Como os factos da experiência pessoal são valorizados no Zen, temos koans tais como o "espanador de sujidade seco" de Yun-men, ou o "cipreste" de Chao-chou, os "três chin de linho" de T'ung-shan, etc., que são todos incidentes familiares na vida de cada um. Comparados com as expressões indianas como "Tudo é vazio, não nascido e além da causação" ou "O universo inteiro está contido numa única partícula de poeira", quão caseiros são os chineses!

Devido a este facto, o Zen está melhor desenhado para excluir o intelecto e para conduzir a nossa consciência empírica às suas fontes mais profundas. Se se há de alcançar uma experiência noética de uma ordem radicalmente diferente, que coloque em repouso todos os nossos esforços e buscas, algo que não pertença de todo às categorias intelectuais deve ser concebido. Mais precisamente falando, algo ilógico, algo irracional, algo que não se renda a um tratamento intelectual deve ser a característica especial do Zen. O exercício do koan foi, assim, o desenvolvimento natural da consciência Zen na história dos esforços humanos para alcançar o último. Por meio do koan, todo o sistema do nosso aparelho psíquico é obrigado a exercer influência sobre a maturação do estado de consciência do *satori*.

XI

Registos Pessoais das Experiências Zen

Alguns registos pessoais da função que é desempenhada pelo exercício do koan na maturação da consciência Zen são aqui apresentados. Três deles já foram dados na Primeira Série dos meus Ensaios (págs. 249-256). Eles constituem um estudo psicológico por si mesmos, mas o meu objetivo aqui é demonstrar o papel do exercício do koan na prática do Zen e a sabedoria deste sistema conforme inovado pelos mestres de Sung.

Te-i de Meng-shan[1], que foi o oitavo descendente de Fa-yen de Wu-tsu Shan (falecido em 1104), conta a seguinte história das suas experiências no Zen:

Quando eu tinha vinte anos de idade, travei conhecimento com o Zen e, antes dos trinta e dois anos, tinha visitado dezassete ou dezoito mestres de Zen, perguntando-lhes quanto ao seu método de disciplina, mas nenhum foi capaz de me esclarecer sobre o ponto mais importante. Quando mais tarde fui ter com o mestre Huan-shan, ele disse-me para ver o significado de "Wu" (*mu*) e acrescentou: "Sê vigilante sobre o teu 'Wu' ao longo de todos os períodos do dia, tão constantemente vigilante como um gato está quando tenta apanhar um rato, ou como uma galinha está enquanto choca os ovos. Enquanto não tiveres ainda nenhuma perceção profunda, sê como um rato a roer a madeira do caixão e nunca vaciles no teu esforço. À medida que continuares com a tua tarefa dessa maneira, o tempo certamente chegará em que a tua mente se iluminará."

Seguindo esta instrução, apliquei-me firmemente ao trabalho, dia e noite. Decorreram assim dezoito dias. Subitamente, quando estava a tomar chá, deparei-me com o significado do sorriso de Kashyapa, o qual foi provocado quando o Buda apresentou uma flor diante de uma congregação dos seus discípulos. Fiquei radiante; desejei descobrir se a minha compreensão estava correta e visitei alguns mestres de Zen. Eles, contudo, não me deram nenhuma resposta definitiva; alguns disseram-me para carimbar o universo inteiro com o carimbo do *Sagaramudra-samadhi* e para não prestar atenção a mais nada. Acreditando nisto, passei dois anos. No sexto mês do quinto ano de Ching-ting (1265), eu estava em Chung-ch'ing, Szu-ch'uan e, a sofrer bastante com disenteria, encontrava-me numa condição extremamente crítica. Nenhuma energia restava em mim, nem o *Sagaramudra* foi de qualquer utilidade nesta hora. Toda a compreensão do Zen que eu tinha falhou em apoiar-me. A língua recusava-se a falar, o corpo a mover-se; tudo o que restava era saudar a morte. O passado desenrolou-se diante de mim — as coisas que eu tinha feito, bem como as situações em que tinha estado; encontrava-se assim num estado medonho de desânimo e completamente sem saber como escapar da sua tortura.

Por fim, determinando ser mestre de mim mesmo, consegui fazer o meu testamento. Levantei-me então quietamente, acendi algum incenso, arrumei as almofadas de doente; fiz vénias ao Triplo Tesouro e também aos deuses Naga, e confessei silenciosamente os meus pecados anteriores diante deles. Rezei para que, se eu viesse a falecer nesta altura, pudesse

renascer através do poder de *Prajna* numa boa família e tornar-me monge nos meus primeiros anos de vida. Mas, se eu ficasse curado desta doença, queria tornar-me monge imediatamente e dedicar o resto da minha vida inteiramente ao estudo do Zen. Se uma iluminação viesse, eu ajudaria os outros, tanto quanto a mim mesmo, a ficarem iluminados.

Depois de fazer esta prece, estabeleci "Wu" diante da minha mente e voltei a luz para dentro de mim mesmo. Daí a pouco senti as minhas vísceras a torcerem-se por algumas vezes, mas não prestei atenção; foi ao fim de algum tempo que as minhas pálpebras ficaram rígidas e se recusaram a piscar, e mais tarde fiquei sem noção do meu próprio corpo; o "Wu" preenchia sozinho a minha consciência. À noite levantei-me do meu assento e descobri que estava meio curado da doença; sentei-me novamente até às primeiras horas da manhã, altura em que o distúrbio físico desapareceu por completo. Sentia-me eu próprio outra vez, bem e de bom humor.

No oitavo mês do mesmo ano, fui para Chiang-ling e rapei a cabeça [isto é, tornei-me monge]. Antes de o ano terminar, parti em peregrinação e, enquanto cozia arroz, descobri que o exercício do koan deve ser levado a cabo ininterruptamente e com esforço contínuo. Instalei-me então em Huang-lung.

Quando senti sono pela primeira vez, exercitei a minha vontade para lhe resistir e continuei sentado, momento em que a sonolência foi facilmente vencida. Quando fiquei com sono uma segunda vez, afastei-o de maneira semelhante. Um terceiro ataque foi demasiado forte; desci do meu assento e fiz vénias ao Buda, o que me reanimou. Retomei o meu assento e o processo teve de ser repetido. Mas quando, finalmente, tive de dormir, usei uma almofada e dormi um pouco; mais tarde, o meu cotovelo substituiu a almofada e, finalmente, evitei por completo deitar-me. Passaram-se assim duas noites; na terceira noite estava tão fatigado que sentia como se os meus pés não tocassem o chão. Subitamente, uma nuvem escura que parecia obstruir a minha visão dissipou-se, e senti-me como se tivesse acabado de sair de um banho e estivesse totalmente rejuvenescido.

Quanto ao koan, prevalecia um estado de fixação mental, e o koan ocupava o centro da atenção sem qualquer esforço consciente da minha parte para isso. Todas as sensações externas, as cinco paixões e os oito distúrbios já não me incomodavam; eu era tão puro e transparente como uma taça de prata cheia de neve ou como o céu outonal limpo de todas as

nuvens escurecedoras. O exercício prosseguia, assim, com bastante sucesso, mas ainda sem nenhum ponto de viragem.

Mais tarde, deixei este mosteiro e viajei para Che. Pelo caminho experimentei muitas dificuldades e o meu exercício de Zen sofreu em conformidade. Cheguei ao mosteiro de Ch'eng-t'ien, o qual era presidido pelo mestre Ku-ch'an, e ali tomei a minha habitação temporária. Jurei a mim mesmo que não deixaria este lugar até realizar a verdade do Zen. Em pouco mais de um mês, recuperei o que tinha perdido no exercício. Foi nessa altura que todo o meu corpo ficou coberto de furúnculos; mas eu estava determinado a manter a disciplina mesmo à custa da minha vida.

Isto ajudou imenso a fortalecer os meus poderes espirituais, e eu sabia como manter a minha busca e esforço (*kung-fu*) mesmo na doença. Sendo convidado para jantar fora, caminhei com o meu koan durante todo o percurso até à casa do devoto, mas estava tão absorvido no meu exercício que passei ao lado da casa sem sequer reconhecer onde estava. Isto fez-me compreender o que se pretendia dizer com levar a cabo o exercício mesmo enquanto ocupado em trabalho ativo. A minha condição mental era então como o reflexo da lua a penetrar as profundezas de um ribeiro corrente, cuja superfície estava em rápido movimento, enquanto a própria lua retinha a sua forma e serenidade perfeitas, apesar da comoção da água.

No dia seis do terceiro mês, eu estava a segurar "Wu" na minha mente, como habitualmente, enquanto sentado na almofada, quando o monge-chefe entrou no salão de meditação. Acidentalmente, ele deixou cair a caixa de incenso no chão, fazendo barulho. Isto abriu imediatamente a minha mente a uma nova perspetiva espiritual e, com um grito, obtive um vislumbre do meu ser interior, capturando o velho Chao-chou [o autor do "Wu"]. Dei voz à seguinte estrofe extemporânea:

"Inesperadamente, o caminho chega ao fim; Quando espezinhadas, as vagas são a própria água. Dizem que o velho Chao-chou se ergue supremamente acima dos restantes. Mas nada de extraordinário encontro nas suas feições."

Durante o outono, entrevistei mestres de grande reputação, tais como Hsueh-yen, T'ui-keng, Shih-fan e Hsu-chou. O último mencionado aconselhou-me a ir ter com Huan-shan. Quando vi Shan, ele perguntou: "A luz, serenamente iluminadora, preenche todo o universo até aos seus limites mais longínquos — não são estas as palavras do letrado Chang-cho?". Eu estava prestes a abrir a boca quando Shan soltou um "Ho!" (*Kwatz!*) e me dispensou sem cerimónias. Isto perturbou-me e, desde então, os meus

pensamentos concentraram-se nesta atitude do mestre. A caminhar ou sentado, a comer ou a beber, a minha mente estava ocupada com isso.

Passaram-se seis meses quando, um dia, na primavera do ano seguinte, eu regressava de uma viagem fora da cidade e estava prestes a subir uma escadaria de pedra, momento em que o gelo sólido que tinha estado a obstruir o meu cérebro durante tanto tempo se derreteu inesperadamente, e esqueci-me de que estava a caminhar na estrada. Dirigi-me imediatamente ao mestre e, quando ele repetiu a sua pergunta anterior, virei o seu assento ao contrário. Compreendia agora minuciosamente o koan, cujos nós tinham sido tão difíceis de desatar. Ó Irmãos! Sede profundos no vosso exercício de Zen. Se eu não tivesse adoecido quando estava em Chung-ch'ing, a minha vida poderia ter sido quase desperdiçada. O principal é ser apresentado a um mestre com uma visão realmente espiritual. Considerai quão calorosa e firmemente os antigos mestres se dedicavam, tanto de dia como de noite, ao estudo do Zen, a fim de agarrarem a verdade última do mesmo.

Yuan-chou Hsueh-Yen Tsu-ch'in (falecido em 1287), que foi discípulo de Wu-chou Shih-fan (falecido em 1349), tem isto a contar sobre as suas experiências:

Deixei a minha casa quando tinha cinco anos de idade e, enquanto sob a direção do meu mestre, ao escutar as suas conversas com os visitantes, comecei a saber que existia uma coisa chamada Zen, e gradualmente passei a acreditar nele, e finalmente decidi estudar o mesmo. Aos dezasseis anos fui ordenado monge regular e aos dezoito parti numa peregrinação Zen. Enquanto permanecia sob a direção de Yuan de Shuang-shan, fui mantido ocupado a tratar dos assuntos do mosteiro desde a manhã até à noite, e nunca saía dos terrenos do mosteiro. Mesmo quando estava no dormitório geral ou ocupado nos meus próprios assuntos, mantinha as mãos cruzadas sobre o peito e os olhos fixos no chão, sem olhar além de três pés.

O meu primeiro koan foi "Wu". Sempre que um pensamento se movia na minha mente, não perdia tempo em mantê-lo sob controlo, e a minha consciência era como um bloco de gelo sólido, puro e liso, sereno e imperturbável. Um dia passava tão rapidamente como o estalar dos dedos. Nenhum som do sino ou do tambor alguma vez me alcançava.

Aos dezanove anos, permanecia no mosteiro de Ling-yin quando travei conhecimento com o registrador Lai de Ch'u-chou. Ele deu-me este conselho: "O teu método não tem vida nele e não alcançará nada. Há um dualismo nele; manténs o movimento e a quietude como dois polos

separados de pensamento. Para te exercitares devidamente no Zen, deverias acalentar um espírito de indagação (*i-ch'ing*); pois, de acordo com a força do teu espírito indagador, assim será a profundidade da tua iluminação." Assim aconselhado, mudei o meu koan para "o espanador de sujidade seco".

Comecei a indagar (*i*) sobre o seu significado de todas as maneiras possíveis e a partir de todos os pontos de vista possíveis. Mas, sendo ora incomodado pela tibieza, ora pela inquietação, não conseguia obter nem um momento de contemplação serena. Mudei-me para o mosteiro de Ching-tzu, onde me juntei a uma companhia de sete, todos estudantes fervorosos do Zen. Selando as nossas camas, determinámos não nos deitar no chão. Havia um monge chamado Hsiu que não se juntou a nós, mas que continuava sentado na sua almofada como uma barra sólida de ferro; eu queria ter uma conversa com ele, mas ele era inacessível.

Como a prática de não nos deitarmos foi mantida durante dois anos, fiquei completamente exausto, tanto na mente como no corpo. Por fim, entreguei-me à maneira comum de descansar. Em dois meses a minha saúde foi restaurada e o meu espírito revigorado mais uma vez ao ceder, desta forma, à natureza. De facto, o estudo do Zen não tem necessariamente de ser realizado apenas praticando a falta de sono. É muito melhor ter curtas horas de um sono profundo a meio da noite, altura em que a mente reunirá novas energias.

Um dia aconteceu encontrar Hsiu no corredor e, pela primeira vez, pude ter uma conversa com ele. Perguntei: "Porque é que me evitaste tanto o ano passado quando eu desejava falar contigo?". Ele disse: "Um estudante fervoroso do Zen poupa até o tempo para cortar as unhas; quanto mais o tempo desperdiçado em conversação com os outros!". Eu disse: "Estou perturbado de duas maneiras, pela tibieza e pela inquietação; como posso superá-las?". Ele respondeu: "Isso deve-se ao facto de não estares totalmente determinado no teu exercício. Mantém a almofada suficientemente alta debaixo de ti e, mantendo a tua coluna vertebral vertical, lança toda a energia espiritual que possuis no próprio koan. Qual é a utilidade de falar sobre tibieza e inquietação?".

Este conselho deu uma nova reviravolta ao meu exercício, pois em três dias e três noites passei a realizar um estado no qual o dualismo do corpo e da mente deixou de existir. Sentia-me tão transparente e vivo que as minhas pálpebras se mantinham abertas o tempo todo. Ao terceiro dia, caminhava junto ao portão, sentindo-me ainda como me sentia quando

sentado de pernas cruzadas nas almofadas. Aconteceu encontrar Hsiu, que perguntou: "O que estás a fazer aqui?". Respondi: "A tentar realizar a verdade (*tao*)". "O que queres dizer com a verdade?", perguntou ele. Não lhe pude dar uma resposta, o que apenas aumentou a minha perturbação mental.

Desejando regressar ao salão de meditação, dirigi os meus passos para lá, quando encontrei o monge-chefe. Ele disse: "Mantém os teus olhos bem abertos e vê o que tudo isso significa.". Isto encorajou-me. Voltei para o salão e estava prestes a dirigir-me para o meu assento quando toda a perspetiva mudou. Uma vasta extensão abriu-se e o chão pareceu como se se tivesse desmoronado todo. A experiência foi além de qualquer descrição e totalmente incomunicável, pois não havia nada no mundo com que pudesse ser comparada. Descendo do assento, procurei Hsiu. Ele ficou grandemente agradado e continuava a repetir: "Quão contente estou! Quão contente estou!". Agarrámo-nos pelas mãos um ao outro e caminhámos ao longo do aterro de salgueiros fora do portão. Ao olhar em redor, e para cima e para baixo, o universo inteiro com os seus multitudinários objetos dos sentidos aparecia agora completamente diferente; o que era repugnante antes, juntamente com a ignorância e as paixões, era agora visto como não sendo outra coisa senão o fluxo da minha própria natureza mais íntima, a qual, em si mesma, permanecia brilhante, verdadeira e transparente. Este estado de consciência durou mais de meio mês.

Infelizmente, como não aconteceu entrevistar um grande mestre de uma visão espiritual mais profunda na altura, fui deixado nesta fase de iluminação durante algum tempo. Era ainda uma fase imperfeita que, se a ela tivesse aderido como definitiva, teria obstruído o crescimento de uma visão verdadeiramente penetrante; as horas de sono e de vigília não se fundiam ainda numa unidade. Os koans que admitiam alguma forma de raciocínio eram suficientemente inteligíveis, mas aqueles que o desafiavam por completo, como se fossem uma muralha de blocos de ferro, estavam ainda bastante além do meu alcance. Passei muitos anos sob a direção do mestre Wu-chun, escutando os seus sermões e pedindo o seu conselho, mas não houve nenhuma palavra que desse uma resolução final à minha inquietude interior, nem havia nada nos sutras ou nos ditos dos mestres, tanto quanto li, que pudesse curar-me desta dor no coração.

[1] Todas as citações aqui fornecidas são retiradas do Zenkan Sakumon ("Indicações para Quebrar a Porta da Fronteira do Zen"). Para

os registos biográficos destes três mestres, ver uma história do Zen chamada Zenrin Sengaku-ki.

Dez anos passaram-se assim sem que eu fosse capaz de remover esta dura obstrução interior. Um dia, caminhava no Salão do Buda em Tien-mu quando os meus olhos por acaso se fixaram num velho cipreste fora do Salão. O mero ver desta velha árvore abriu uma nova perspetiva espiritual e a massa sólida da obstrução dissolveu-se subitamente. Foi como se tivesse saído para a brilhante luz do sol após ter estado fechado na escuridão. Depois disto, não acalentei mais nenhuma dúvida a respeito da vida, da morte, do Buda ou dos Patriarcas. Apercebi-me agora, pela primeira vez, daquilo que constituía a vida interior do meu mestre Wu-chun, que na verdade merecia trinta duros golpes.

Tien-shan Ch'iung, que foi discípulo de Te-i de Meng-shan, tem o seguinte a registar:

Quando tinha treze anos de idade, passei a saber alguma coisa sobre o Budismo; aos dezoito deixei a casa e aos vinte e dois fui ordenado monge. Fui primeiro para Shih-chuang, onde soube que o monge Hsiang costumava olhar para a ponta do seu nariz o tempo todo e que isto mantinha a sua mente transparente. Mais tarde, um monge trouxe de Hsueh-yen o seu "Conselho Relativo à Prática da Meditação (*zazen*)". Por este meio descobri que a minha prática estava no caminho errado. Dediquei-me, por isso, a Hsueh-yen e, seguindo as suas instruções, exercitei-me exclusivamente no "Wu". À quarta noite encontrei-me a suar, mas a minha mente estava clara e lúcida. Enquanto permanecia no Salão nunca conversava com os outros, dedicando-me inteiramente ao *zazen*.

Mais tarde, fui ter com o mestre Miao de Kao-feng, que me disse isto: "Que não haja interrupção no teu exercício durante os doze períodos do dia. Levanta-te nas primeiras horas da manhã e procura o teu koan imediatamente, de modo a que ele seja mantido o tempo todo diante de ti. Quando te sentires cansado e com sono, levanta-te do teu assento e caminha pelo chão, mas mesmo enquanto caminhas não deixes o teu koan escapar da tua mente. Quer estejas a comer, ou a trabalhar, ou ocupado nos assuntos do mosteiro, nunca falhes em manter o teu koan diante de ti. Quando isto for feito de dia e de noite, um estado de unicidade prevalecerá e, mais tarde, a tua mente certamente se abrirá à iluminação." Mantive então o meu exercício de acordo com este conselho e, com certeza, acabei por alcançar um estado de unicidade. No dia vinte de março, Yen deu-me um sermão com este sentido:

"Irmãos, quando vos sentirdes demasiado sonolentos após um longo sentar nas almofadas, descei para o chão, dizei uma corrida em redor do salão, lavai a boca e banhai o vosso rosto e olhos com água fria; depois disso, retomai o vosso sentar nas almofadas. Mantendo a vossa coluna vertebral direita como um precipício proeminente, lançai toda a vossa energia mental no koan. Se continuardes assim durante sete dias, posso assegurar-vos de que chegareis à iluminação, pois foi isto o que me aconteceu há quarenta anos."

Segui este conselho e descobri que o meu exercício ganhava mais luz e força do que o habitual. Ao segundo dia, não conseguia fechar as minhas pálpebras mesmo que o quisesse; ao terceiro dia, sentia-me como se estivesse a caminhar no ar; e ao quarto dia, todos os assuntos mundanos deixaram de me incomodar. Nessa noite, estive encostado ao parapeito durante algum tempo e, quando me examinei, descobri que o campo da consciência parecia estar todo vazio, exceto pela presença do próprio koan. Voltei-me e sentei-me na almofada novamente, momento em que, de repente, senti como se todo o meu corpo, da cabeça aos pés, estivesse fendido como um crânio; senti-me como se tivesse sido tirado de uma profundidade abissal e atirado para o ar. A minha alegria não conhecia limites!

A minha experiência foi apresentada a Yen, mas não obteve a sua total aprovação. Ele aconselhou-me a continuar com o meu exercício como antes. Quando lhe pedi mais instruções, entre outras coisas deu-me esta: "Se realmente desejas atingir a verdade mais elevada do Budismo, ainda falta algo na tua compreensão, devia haver um golpe realmente final. Diz a ti próprio: 'Onde me falta esta finalidade?'." Não conseguia acreditar nas suas palavras e, contudo, havia uma sombra de dúvida a esgueirar-se na minha mente. Por isso, continuei estoicamente com o meu *zazen* todos os dias como antes por cerca de mais seis meses.

Um dia, tinha uma dor de cabeça e preparava um medicamento quando um monge conhecido como Chiao, o do Nariz Vermelho, me perguntou como compreendia a história do Príncipe Nata [1]. Assim inquirido, lembrei-me de que uma vez me tinha sido perguntado pelo monge sénior Wu sobre a mesma história, mas falhara em dar-lhe uma resposta. Esta lembrança conduziu imediatamente à resolução.

Mais tarde, após o falecimento de Yen, fui para Meng-shan, e Shan perguntou: "Onde, no estudo do Zen, consideras ter atingido a sua consumação?". Não sabia o que dizer. Shan disse-me então para me

exercitar na tranquilização para que toda a poeira do mundanismo pudesse ser minuciosamente removida. Mas sempre que entrava no seu quarto e tentava dizer uma palavra, ele notava imediatamente: "Algo em falta.". Um dia, comecei o meu *zazen* às quatro da tarde e continuei até às quatro da manhã e, através do puro poder de concentração, atingi um requintado estado de êxtase. Saindo dele, vi o mestre e contei-lhe sobre o assunto. Ele perguntou então: "Qual é o teu ser original?". Estava prestes a falar quando ele me fechou a porta na cara.

Depois disto, esforcei-me cada vez mais no *zazen* e fui capaz de experienciar muitos estados de espírito requintados. Embora tivesse de ver o meu antigo mestre falecer antes de ter penetrado nos pormenores do Zen, felizmente, através da orientação do atual mestre, tenho sido conduzido a realizações mais profundas. Em verdade, quando se é suficientemente fervoroso e resoluto, as realizações virão com frequência e haverá um despojamento a cada passo em frente.

Um dia, quando olhava para as "Inscrições"[2] pelo terceiro patriarca, nas quais li: "Quando se regressa à raiz, o significado é realizado, mas quando se segue apenas a aparência, a substância é perdida", houve então outro despojamento. O mestre Shan disse: "O estudo do Zen é como o polimento de uma gema; quanto mais polida, mais brilhante a gema, e quando ela se torna assim mais brilhante, que continue ainda a ser polida. Quando houver um maior despojamento das suas camadas exteriores, esta vossa vida passará a valer mais do que uma gema." Mas sempre que tentava proferir uma palavra, o mestre declarava imediatamente: "Algo em falta."

Um dia, quando profundamente absorvido em meditação, deparei-me com este "algo em falta". Todos os laços que até então tinham prendido a minha mente e corpo dissolveram-se de uma só vez, juntamente com cada pedaço dos meus ossos e da sua medula. Foi como ver o sol romper subitamente por entre as nuvens carregadas de neve e brilhar intensamente. Como não me conseguia conter, saltei imediatamente do assento e, correndo para o mestre, agarrei-me a ele, exclamando: "Agora, o que me falta?". Ele deu-me três bofetadas e curvei-me diante dele profundamente. Disse o mestre: "Ó Tien-shan, durante muitos anos esforçaste-te por esta mesma coisa. Hoje, finalmente, tem-la."

Wu-wen T'sung de Hsiang-shan sucedeu a Ch'ing como mestre de Zen, e a seguinte é a sua experiência Zen:

Tu-weng foi o primeiro mestre que vi no meu estudo do Zen; ele fez-me indagar sobre o significado de "Nem a mente, nem o Buda, nem uma coisa, isto.". Mais tarde formámos um grupo de seis, incluindo Yun-feng e Yueh-shan, de modo a podermos ser um estímulo uns para os outros no exercício do Zen. A seguir vi o mestre Chiao Wu-neng, que me deu "Wu!". Depois fui para Chang-lu onde, novamente, tive amigos juntos a fim de nos encorajarmos mutuamente. Aconteceu encontrar o irmão monge Ching de Huai-shan, que perguntou: "Qual é a tua compreensão do Zen após vários anos de estudo?" Respondi: "Nem um pensamento a mover-se todo o dia." Ching perguntou ainda: "Onde tem origem esta tua noção?"

Senti como se soubesse, mas não tinha a certeza de como responder-lhe. Vendo que eu não tinha nenhuma perceção sobre o cerne da questão, Ching disse-me que eu estava bem no que respeitava à minha tranquilização, mas que não segurava a coisa na sua atividade. Isto surpreendeu-me e roguei-lhe que me aconselhasse sobre como o meu exercício devia ser levado a cabo a fim de ter uma perceção sobre a matéria. Disse Ching: "Não sabes o que diz Ch'uan-lao? 'Se alguém quer ter uma compreensão na matéria, olhe para a Estrela do Norte voltando-se para o sul'", e sem fazer mais observações afastou-se.

Assim questionado, não sabia o que dizer. Quer a caminhar ou sentado, a minha mente recusava-se a deter-se em qualquer outra coisa e, por vários dias seguintes, "Wu" foi abandonado e esta "Estrela do Norte vista no sul" ocupou a minha atenção exclusivamente. Um dia encontrava-me na sala de fazer a barba, onde estava sentado com outros sobre um bloco de madeira; a "dúvida" *(i)* apoderou-se firmemente de mim e o tempo passou sem que eu soubesse, e era por volta da hora da refeição quando, sem premonição, senti a minha mente a dilatar-se, tornando-se clara, leve e serena. Parecia que todo o meu sistema mental estava quebrado e as suas camadas estavam todas despojadas; o mundo inteiro com todos os seus objetos, sencientes e não sencientes, desapareceu diante de mim; e havia um vasto vácuo.

Passado um bocado acordei, sentindo o suor a correr-me por todo o corpo, e soube o que se pretendia dizer com ver la Estrela do Norte no sul. Encontrei Ching e ele perguntou: "Quem é que vem por este caminho?". Respondi: "Nem o eu nem o outro.". Ele disse: "Se não é nem o eu nem o outro, o que é afinal?". "Alguém que come quando tem fome e dorme quando está exausto", respondi. Ching fez-me então exprimir a experiência em verso, o que fiz, e tudo prosseguiu sem nenhum impedimento. Mas

ainda havia algo final, e tinha a impressão de que não o tinha ainda agarrado.

Mais tarde, fui para as montanhas de Hsiang-yen onde passei o verão. Os mosquitos eram terríveis e eu não conseguia manter as mãos na posição. Pensei então nos antigos mestres que tinham sacrificado as suas próprias vidas por causa do Dharma — porque haveria eu, então, de ser incomodado por mosquitos? Decidi não ser mais perturbado por eles. Cerrando firmemente os dentes, fechando os punhos, ergui o "Wu" diante de mim e travei uma luta das mais desesperadas contra os insetos. Enquanto me sujeitava assim a um teste de resistência, aconteceu que o meu corpo e mente finalmente atingiram um estado de quietude. Sentia-se como se todo o edifício com todas as suas muralhas se tivesse desmoronado, deixando-me num vasto vazio — uma experiência que nada de terreno poderia descrever. O meu sentar durou desde cerca das sete da manhã até às duas da tarde. Percebi então que o Budismo contém a verdade inteira e que se deve inteiramente ao facto de não sermos suficientemente profundos na tentativa de a agarrar que por vezes imaginamos que o Budismo nos induz em erro.

Embora a minha compreensão do Zen fosse clara e plena, havia contudo algo não bastante exaurido por completo nos recessos ocultos e quase inacessíveis da minha consciência; por isso retirei-me novamente para as montanhas por seis anos em Kwang-chou, por mais seis anos em Li-an, e finalmente por três anos novamente em Kwang-chou, altura em que fui libertado no sentido mais pleno do termo.

12. A Importância e a Função do Espírito de Indagação

Como já foi estabelecido, o equipamento preparatório do devoto do Zen antes de assumir o exercício do koan é:

1. Despertar um desejo dos mais sinceros de ser libertado do cativeiro do carma, da dor do nascimento e da morte;

2. Reconhecer que o objetivo da vida budista consiste em atingir a iluminação, em maturar um estado de consciência conhecido como *satori*;

3. Perceber a futilidade de todas as tentativas intelectuais para alcançar este objetivo, isto é, para resolver da maneira mais viva o problema último da existência;

4. Acreditar que a realização do *satori* significa o despertar de *Buddha-ta*, que jaz profundamente enterrada em todas as mentes;

5. Estar em posse de um forte espírito de indagação que incitará sempre um homem a experienciar dentro de si mesmo a presença de *Buddha-ta*. Sem este quíntuplo equipamento ele não pode esperar levar a cabo o exercício do koan com sucesso até ao seu fim.

Mesmo quando está assim qualificado mentalmente, ele pode não acreditar que o koan seja o meio mais eficiente para atingir a meta. Pode ser que se sinta mais atraído pelo método de disciplina de Shingon ou T'ien-tai, ou pela recitação do nome do Buda como nas seitas da Terra Pura, ou pela repetição do Daimoku como na seita Nichiren. É aqui que governam as chamadas idiossincrasias religiosas, as quais se devem ao seu carma anterior. Neste caso, ele não pode ser um seguidor bem-sucedido do Zen, e a sua emancipação terá de ser efetuada de alguma outra maneira.

Mesmo entre os seguidores do Zen existem alguns que não são crentes no koan, considerando-o algo artificialmente concebido; na verdade, vão até mais longe e declaram que o próprio *satori* é uma espécie de excrescência que não pertence propriamente ao Sistema original do Zen. A maioria dos aderentes japoneses da escola Soto de Zen pertence a esta classe de denunciadores do koan. Esta divergência de pontos de vista quanto à eficácia do exercício do koan e à experiência do *satori* provém antes das diferenças de interpretação filosófica dada ao Zen pelos seguidores da Soto e da Rinzai. No que respeita à prática do Zen, tanto a Soto como a Rinzai são descendentes de Bodhidharma e Hui-neng.

Seja como for, deve-se acreditar no koan se se há de ser disciplinado nele e despertado por ele para o *satori*. Agora a pergunta é: Como deve um koan — pelo menos o primeiro koan — ser trazido para o campo da consciência de modo a ocupar o seu centro quando alguém empreende resolver o seu significado? Ele evidentemente não tem nenhuma conotação lógica, pois o seu propósito expresso é cortar cada passagem à especulação e à imaginação. Por exemplo, quando "Wu" ou "Mu" é dado a um *Iogue* de Zen, como se espera que ele lide com isso? Não há dúvida de que ele não deve pensar sobre o assunto, pois nenhuma reflexão lógica é possível. "Wu" não rende qualquer significado na medida em que não deve ser pensado em ligação com o cão, nem, quanto a isso, com a natureza búdica, também; é "Wu" puro e simples.

O koan nem nega nem afirma a presença da natureza búdica no cão, embora Chao-chou tenha usado o "Wu" ao ser interrogado sobre a natureza búdica. Quando o "Wu" é dado como um koan ao não iniciado, ele

permanece por si mesmo; e isto é exatamente o que é reivindicado desde o início pelos mestres de Zen, que o usaram como um abridor de olhos.

O mesmo acontece com "o Cipreste". É simplesmente "o Cipreste", e não tem nenhuma ligação lógica com a pergunta: "Qual é a ideia da visita do Primeiro Patriarca à China?". Nem se refere de todo à visão panteísta da existência, a qual por vezes se pensa ser a conceção do mundo dos budistas. Sendo este o caso, que atitude mental tomaremos perante o koan quando este nos é dado como a chave para os segredos do Zen?

Geralmente, os caracteres chineses usados na descrição da atitude mental perante um koan são: *t'i-ch'i, t'i-szu, chu*, que significam "erguer", "segurar", "levantar"; *k'an*, "ver", "olhar", "manter diante do olho"; *san*, "estar preocupado com", "estar em", "consultar", "referir-se a"; *san-chiu* ou *t'i-chiu*, "investigar", "indagar sobre"; *kung-fu*, "procurar uma pista", "procurar uma resolução", "exercitar a mente sobre um assunto"; *juri*, "examinar". Todos estes termos pretendem significar "manter um koan continuamente diante do olho mental de modo a fazer com que alguém se esforce por encontrar uma pista para os seus segredos".

Estes dois processos, o manter erguido e o esforço, podem ser considerados um só; pois o único objetivo de manter um koan diante da mente é ver para dentro do seu significado. À medida que isto continua, o significado procurado objetivamente em "Wu", "Cipreste" ou "três chin de linho" esfolia-se, não a partir do koan, na verdade, mas a partir de dentro da própria mente do *Iogue*. Este é o momento em que o koan se torna perfeitamente identificado com a mente que busca e se esforça, e o significado rende-se através desta identificação.

Poderá não ser, assim, adequado dizer que o koan é compreendido, pois no momento da compreensão não há nenhum koan separado da mente. Nem é adequado afirmar que é a mente que se compreende a si mesma, pois a compreensão é um reflexo, um rescaldo; uma mente é a reconstrução da compreensão. Não há ainda nenhum julgamento aqui, nenhum sujeito, nenhum predicado; há simplesmente a exclamação "Ah!". Os termos chineses usados nesta ligação são bastante gráficos: *hu ti i hsia* ou *p'en ti i fa*, que significa "um grito de irrupção". O momento é, assim: "o rebentar do saco", "o quebrar do estojo de alcatrão", "um estalar súbito", "um rebentar súbito", "o rebentar do bambu com um estalo", "o quebrar do vazio", etc.

A palavra "concentração" tem sido muito usada no exercício do koan; mas, de facto, a concentração não é o ponto principal, embora se lhe siga

inevitavelmente. A coisa mais essencial no exercício é a vontade de entrar no significado — não temos presentemente nenhuma expressão adequada — do koan.

[1] "O Príncipe Nata despedaçando-se a si mesmo devolve a sua carne à sua mãe e os seus ossos ao seu pai e depois, manifestando o seu próprio corpo original, através dos seus poderes milagrosos prega o Dharma para benefício dos seus pais." Este é um dos koans bem conhecidos. A ideia é fazer com que o estudante entreviste este "corpo original" desprovido de todos os seus adornos físicos, mentais ou espirituais.

[2] A Primeira Série.

Quando a vontade ou o espírito de indagação é forte e trabalha constantemente, o koan é necessariamente mantido sem interrupção diante do olho, e todos os outros pensamentos que não são de todo cogentes são naturalmente varridos do campo da consciência. Esta exclusão e varridela é um subproduto, é mais ou menos acidental. É aqui que o exercício do koan se distingue da mera concentração e também da forma indiana de *Dhyana*, isto é, a meditação, a abstração ou a cessação do pensamento.

Duas formas de concentração podem ser distinguidas agora: uma provocada, por assim dizer, mecanicamente, e a outra resultando inevitavelmente, mas em essência acidentalmente, da intensificação de um espírito indagador. Quando a concentração seguida de identificação é uma vez alcançada por qualquer uma das vias, ela termina necessariamente na explosão final do *satori*. Mas o Zen genuíno exige sempre la presença de um espírito de indagação, como se mostra nas seguintes citações.

Tai-hui, que foi um dos primeiros defensores do koan, foi sempre enfático sobre este ponto; pois encontramos referências a ele em toda a parte nos seus discursos conhecidos como os *Sermões de Tai-hui* [1]. Considerai afirmações como as seguintes: "Escolhei o ponto onde tendes estado em dúvida toda a vossa vida e colocai-o na vossa testa.". "Será ele santo ou comum? Será uma entidade ou uma não-entidade? Levai a vossa pergunta até ao seu próprio fim. Não tenhais medo de vos atirar para um vácuo: descobri o que é isso que acalenta o sentimento de medo. Será um vazio ou não será?".

Tai-hui nunca nos aconselha a apenas manter um koan diante da mente; diz-nos, pelo contrário, para fazer com que ele ocupe o próprio centro da atenção pela força pura de um espírito indagador. Quando um

koan é apoiado por tal espírito, ele é, diz ele, "como um grande fogo consumidor que queima cada inseto de especulação ociosa que se aproxime dele".

Sem este espírito estimulante de indagação filosoficamente colorida, nenhum koan pode ser feito manter a sua posição diante da consciência. Portanto, é quase um dito de senso comum entre os mestres de Zen declarar que, "No domínio do Zen, a coisa mais importante é manter um espírito de indagação; quanto mais forte o espírito, maior será o *satori* que se lhe segue; não há, na verdade, nenhum *satori* quando não há espírito de indagação; portanto, começai por indagar sobre o significado de um koan.".

De acordo com Kao-feng Yuan-miao [2], temos isto: "O koan que habitualmente dou aos meus alunos é: 'Todas as coisas regressam ao Um; para onde regressa o Um?'. Faço-os procurar por isto. Procurar por isto significa despertar um grande espírito indagador para o significado último do koan. A multitudinariedade das coisas é redutível ao Um, mas para onde regressa finalmente este Um? Digo-lhes: fazei esta indagação com toda a força que reside na vossa personalidade, não vos dando tempo para relaxar neste esforço. Em qualquer posição física em que estejais, e em qualquer negócio em que estejais empregados, nunca passeis o vosso tempo ociosamente. Para onde regressa finalmente o Um? Tentai obter uma resposta definitiva para esta pergunta.

Não vos entregueis a um estado de nada fazer; não exerciteis a vossa imaginação fantástica, mas tentai provocar um estado de perfeita identificação empurrando o vosso espírito de indagação para a frente, de forma constante e ininterrupta. Ficareis então como uma pessoa que está gravemente doente, não tendo apetite para o que come ou bebe. Novamente, ficareis como um idiota, sem conhecimento do que é o quê. Quando o vosso espírito de busca chegar a esta fase, chegou o momento de a vossa flor mental rebentar.".

Ku-yin Ching-ch'in, no final do século quinze, tem isto a dizer relativamente ao exercício do koan: "A 'busca e invenção' (*kung-fu*) pode ser melhor praticada onde o ruído e a confusão não chegam; afastai-vos de todas as condições perturbadoras; ponde fim à especulação e à imaginação; e aplicai-vos de todo o coração à tarefa de vos agarrardes ao vosso koan, nunca o deixando sair do centro da consciência, quer estejais sentados ou deitados, a caminhar ou parados de pé. Não vos importeis em que condição estais colocados, se agradável ou desagradável, mas tentai o tempo todo manter o koan na mente, e refletir dentro de vós mesmos sobre quem é que

está a perseguir o koan tão incansavelmente e a fazer-vos esta pergunta tão incessantemente.

À medida que continuais assim, intensamente zelosos, indagando sobre o próprio indagador, o tempo com toda a certeza vos chegará em que será absolutamente impossível continuar com a vossa indagação, como se tivésseis chegado à própria fonte de um ribeiro e estivésseis bloqueados pelas montanhas em redor. Este é o momento em que a árvore, juntamente com a glicínia entrelaçada, se desmorona, isto é, quando a distinção de sujeito e objeto é totalmente obliterada, quando o indagador e o indagado se fundem numa identidade perfeita. Acordando desta identificação, ocorre um grande *satori* que traz paz a todas as vossas indagações e buscas.".

O conselho de T'ien-ch'i Shui [3] aos estudantes de Zen é este: "Que as vossas mentes sejam minuciosamente lavadas de toda a astúcia e tortuosidade, afastai-vos da ganância e da ira que surgem do egoísmo, e não deixeis que nenhuns pensamentos dualísticos vos perturbem mais, de modo a que a vossa consciência seja limpa perfeitamente. Quando esta purgação for efetuada, erguei o vosso koan diante da mente: 'Todas as coisas são resolúveis no Um, e quando é este Um resolvido? Onde é ele realmente, em última análise, resolvido?'.

Indagai sobre este problema do princípio ao fim, separadamente como tantas perguntas, ou indivisamente como uma só peça de pensamento, ou simplesmente indagai sobre o paradeiro do Um. Em todo o caso, que toda a cadeia de perguntas seja distintamente impressa na vossa consciência, de modo a torná-la o objeto exclusivo de atenção. Se permitirdes que qualquer pensamento ocioso entre na sólida e ininterrupta cadeia de indagações, o resultado arruinará todo o exercício.

Quando não tendes nenhum koan para ser mantido diante das vossas mentes, não haverá ocasião para realizardes um estado de *satori*. Procurar o *satori* sem um koan é como ferver areia, a qual nunca renderá arroz nutritivo.

A primeira coisa essencial é despertar um grande espírito de indagação e esforçar-se por ver onde o Um finalmente se resolve. Quando este espírito é mantido constantemente vivo, de modo a não dar qualquer oportunidade à tibieza, à fraqueza ou à ociosidade para se afirmarem, o tempo chegará para vós, sem o procurardes especialmente, em que a mente atinge um estado de perfeita concentração. Isto quer dizer que, quando estais sentados, não estais conscientes do facto; o mesmo acontece com o vosso caminhar, deitar ou estar de pé, não estais de todo conscientes do que

estais a fazer; nem estais cientes do vosso paradeiro, a leste ou a oeste, a sul ou a norte; esqueceis que estais em posse dos seis sentidos; o dia é como a noite, e vice-versa.

Mas isto é ainda a meio caminho do *satori*, e seguramente não o próprio *satori*. Tendes ainda de fazer outro esforço final e decidido para romper através disto, um estado de êxtase, altura em que o vácuo do espaço será esmagado em pedaços e todas as coisas reduzidas a uma uniformidade perfeita. É novamente como o sol a revelar-se por detrás das nuvens, quando as coisas mundanas e supermundanas se apresentam em perfeita objetividade.".

De acordo com Ch'u-shan Shao-ch'i[4]: "É necessário que os não iniciados tenham uma espécie de ferramenta com que segurar o Zen; e é por esta razão que se lhes diz para praticarem o *Nembutsu*, isto é, para estarem a pensar no Buda. O Buda não é outra coisa senão a Mente, ou melhor, aquilo que deseja ver esta Mente. Onde tem origem este desejo, este pensamento? Da Mente, dizemos todos nós. E esta Mente não é uma mente, nem um Buda, nem um algo. O que é ela então?

Para o descobrir, que abandonem tudo o que acumularam em termos de erudição, intelecção e conhecimento; e que se dediquem exclusivamente a esta única pergunta: 'Quem é que pratica o *Nembutsu* (*namu-amida-butsu*)?'. Que este espírito indagador se afirme ao mais alto grau. Não tenteis deduzi-lo por raciocínio; não assumais um estado de mera passividade para que o *satori* venha por si mesmo; não vos permitais acalentar falsos pensamentos e imaginações; não deixeis que as ideias de discriminação se afirmem. Quando o vosso esforço e busca é constante, não permitindo falhas nem interrupções, o vosso *Dhyana* será naturalmente amadurecido, e o vosso espírito indagador (*i-t'uan*) levado à crise inevitável. Vereis então que o *Nirvana* e o *Samsara*, a terra da pureza e a terra da impureza, são mera conversa ociosa, e que não há desde o início nada que requeira explicação ou comentário, e ainda que a Mente não é um algo pertencente ao reino da consciência empírica e, portanto, não é um objeto de compreensão mental."[5]

Tu-feng Chi-shan, que floresceu na segunda metade do século quinze, costumava defender fortemente o despertar de um espírito indagador, como se vê na seguinte passagem[6]: "Se estais determinados a escapar ao nascimento e à morte, um grande coração crente deve, antes de mais, ser despertado, e grandes votos devem ser estabelecidos. Que seja esta a vossa prece: enquanto o koan que seguro neste momento não for resolvido,

enquanto o meu próprio rosto que possuo mesmo antes do meu nascimento não for visto, enquanto as subtis ações da transmigração não forem destruídas, decido da maneira mais resoluta não abandonar o koan que me foi dado para resolução, não me afastar de professores verdadeiramente sábios e não me tornar um ganancioso perseguidor da fama e da riqueza; e quando estas determinações forem deliberadamente violadas, que eu caia nos caminhos do mal. Estabelecendo este voto, mantende uma vigília constante sobre o vosso coração, para que sejais um recetor digno de um koan.

Quando vos dizem para ver o significado de 'Wu', a coisa essencial a fazer neste caso é deixar que o vosso pensamento se foque no 'porquê' de a natureza búdica estar ausente no cão. Quando o koan lida com a unicidade de todas as coisas, que o vosso pensamento esteja fixo no 'onde' desta unicidade. Quando vos dizem para indagar sobre o sentido do *Nembutsu*, que a vossa atenção seja principalmente atraída para o 'quem' do *Nembutsu*. Assim, voltando a vossa luz de reflexão para o interior, empenhai-vos em entrar profundamente num espírito de indagação. Se sentirdes que não estais a ganhar força neste exercício, repeti todo o koan como uma peça completa de afirmação desde o princípio até ao fim. Esta busca ordenada do koan ajudar-vos-á a elevar o vosso espírito de indagação quanto ao resultado dele. Quando este espírito é mantido vivo sem interrupção e da maneira mais sincera, o tempo chegará para vós em que realizareis, mesmo sem estardes cientes disso, um mortal no ar. Depois de experienciardes isto, podereis voltar a mim e ver como os meus golpes são desferidos.".

K'ung-ku Lung [7] parece ser um defensor do *Nembutsu* bem como do koan, mas na medida em que aconselha os seus alunos a exercitarem-se num koan, ele sustenta que o espírito de indagação é a força sustentadora no exercício. Pois diz que o koan "Wu" deve ser "silenciosamente indagado" por meio de uma atenção "furiosa" dirigida a ele; que os estudantes de Zen se devem aplicar a este pensamento: "Esta mente é mantida a trabalhar enquanto o corpo continua a sua existência semelhante a Maya, mas onde há ela de descansar quando o corpo morto for cremado?". Para descobrir onde reside em última análise a unicidade das coisas, o estudante deve refletir dentro de si mesmo e indagar sobre o problema de modo a localizar definitivamente o seu paradeiro [8].

Todos estes mestres pertencentes ao final de Yuan e início de Ming, quando o sistema do koan se tornou um método definitivamente estabelecido no domínio do Zen, concordam em manter um forte espírito

indagador no que diz respeito ao significado do koan ou ao próprio espírito que assim indaga. O koan não deve ser apenas mantido diante da mente como algo que reúne em redor de si, como um íman, todas as energias mentais de alguém; o ato de segurar deve ser sustentado e alimentado pela forte subcorrente de energia espiritual sem cujo apoio o ato se torna mecânico e o Zen perde a sua vitalidade criativa.

Poderemos perguntar: por que razão não está o método mecânico também em pleno acordo com o espírito do Zen? Porque é que o método indagador deve ser preferido? Porque é que é necessário manter o espírito de indagação ao longo de todo o exercício do koan? Terá isso alguma coisa a ver com a natureza do próprio *satori* que emerge do exercício? A razão pela qual os mestres enfatizaram todos a importância do espírito indagador deve-se, a meu ver, ao facto de o exercício do koan ter começado primeiro por reproduzir a consciência Zen, que tinha crescido naturalmente nas mentes dos primeiros devotos do Zen.

Antes de estes homens mais antigos se terem dedicado ao estudo do Zen, eram invariavelmente bons estudantes da filosofia budista; na verdade, eram tão versados nela que acabaram por ficar insatisfeitos com ela; pois passaram a perceber que havia algo mais profundo nos seus ensinamentos do que a mera análise e a compreensão intelectual. O desejo de penetrar por detrás da cortina era bastante forte neles.

O que é a Mente, ou a *Buddha-ta*, ou o Inconsciente que é sempre postulado por detrás da multitudinariedade das coisas, e que é sentido estar dentro de nós mesmos? Eles desejavam agarrá-lo diretamente, intuitivamente, tal como todos os Budas do passado tinham feito. Impelidos por este desejo de saber, que é o espírito de indagação, refletiam dentro de si mesmos tão intensamente, tão constantemente, que o portal se abria finalmente para eles, e eles compreendiam. Este constante bater ao portal era a condição antecedente que parecia estar sempre presente e que resultava na maturação da sua consciência Zen.

O objetivo do exercício do koan é provocar este estado intenso de consciência, num certo sentido artificialmente, pois os mestres não podiam esperar que um génio do Zen surgisse espontaneamente[9] e, portanto, esporadicamente, por entre os seus irmãos menos equipados espiritualmente. A menos que a natureza aristocrática do Zen fosse um pouco moderada, de modo a que mesmo homens de capacidade comum pudessem viver a vida de um mestre de Zen, o próprio Zen poderia desaparecer rapidamente da terra onde Bodhidharma e os seus seguidores

tinham tido um cuidado tão especial em fazer a sua raiz penetrar profundamente. O Zen havia de ser democratizado, isto é, sistematizado.

Pao-neng Jen-yang [10] diz num dos seus sermões: "A carregar um saco, a segurar uma tigela, tenho andado em peregrinação há mais de vinte anos por todo o país e visitei mais de uma dezena de mestres de Zen. Mas presentemente não tenho nenhuma obtenção especial a que possa chamar minha. Se a tenho, posso dizer-vos, não sou muito melhor do que um pedaço de rocha desprovido de inteligência. Nem aqueles reverendos mestres de Zen que visitei tinham qualquer obtenção especial que pudesse beneficiar outros.

Desde então continuo um perfeito ignorante sem conhecimento de nada, sem inteligência para compreender seja o que for. Estou, contudo, satisfeito comigo mesmo. Inadvertidamente levado pelo vento do carma, encontro-me presentemente no país de Chiang-neng, e fui feito presidir a este humilde mosteiro e liderar outros, misturando-me com as pessoas do mundo. Aqui, assim como anfitrião, sirvo todos os peregrinos que vêm de várias partes do país. Há sal, molho, papa e arroz suficientes com que os alimentar suficientemente. O meu tempo, assim ocupado, é passado tranquilamente, mas quanto à verdade do Budismo, não há nem uma sombra dela com que sonhar.".

Se todos os mestres de Zen se mantivessem nesta visão exaltada do Budismo Zen, quem seria alguma vez capaz de lhes suceder e transmitir ininterruptamente à posteridade a sua experiência e ensinamento?

Shih-t'ien Fa-hsun (1170-1244) diz [11]: "Muito poucos na verdade existem que possam caminhar pelo caminho dos nossos Padres! Em profundidade e declive supera um poço abissal; Inutilmente estendo a mão para ajudar os passageiros; Que o musgo no meu pátio da frente cresça tão verde quanto queira.".

[1] Tai-hui Pu-shuo.

[2] 1238-1295.

[3] Do compêndio de Chu-hung de Ditos de Mestres Famosos da Dinastia Ming.

[4] Biografias de Chu-hung.

[5] Ibid.

[6] Registado em Biografias.

[7] Das Biografias de Chu-hung.

[8] Chu-hung comenta a visão de Lung sobre o Nembutsu: Quando a questão diz respeito ao Nembutsu, Lung não é tão minucioso quanto a acalentar um espírito de indagação como se fazia geralmente na sua época. Pois ele afirma numa das suas cartas que, embora, de acordo com o mestre Yu-t'an, se aconselhe a indagar sobre o "quem" do Nembutsu, esta forma indagadora de Nembutsu não é absolutamente necessária, pois praticá-lo simplesmente na estrutura mental comum de cada um será suficiente.

[9] De acordo com K'ung-ku Lung: "Antigamente, havia provavelmente alguns que tinham o satori sem recorrer ao exercício do koan, mas hoje em dia não há nenhum que possa alguma vez atingir o satori sem se aplicar arduamente ao exercício."

[10] Antes de se tornar um devoto do Zen, ele era um grande erudito da filosofia T'ien-tai. Quando veio ter com Hsueh-tou, que era uma grande figura na escola Yun-men de Zen, o mestre reconheceu imediatamente nele um futuro mestre de Zen. Para o estimular, Hsueh-tou dirigiu-se a ele sarcasticamente: "Ó vós, grande professor universitário!" A observação picou Jen-yang no mais profundo, e ele determinou-se a superar em Zen até este grande mestre. Quando finalmente se tornou ele próprio um mestre, como Hsueh-tou tinha esperado, apareceu uma vez no púlpito e disse: "Contemplai, estou agora no salão de arrancar línguas!" Ao dizer isto, foi visto como que a arrancar a sua própria língua com a sua própria mão e exclamou: "Oh! Oh! Este inferno é destinado aos mentirosos." Outra vez, vendo o seu monge assistente a oferecer incenso ao Buda, como preparação para um discurso regular a ser dado pelo mestre, ele disse: "Monges, o meu assistente já vos deu um sermão", e sem mais uma palavra desceu do púlpito.

[11] Registado nas Biografias.

Esta visão do Zen é o que devemos esperar, como é evidente, de um verdadeiro mestre de Zen; mas quando o musgo do pátio do mosteiro nunca é perturbado pelos passos de nenhum ser humano, o que será do Zen? O caminho deve ser tornado transitável, pelo menos até certo ponto; algum meio artificial deve ser concebido para atrair algumas mentes que possam um dia vir a ser verdadeiras transmissoras do Zen[1].

O aparecimento do exercício do koan foi, sob todos os aspetos, um crescimento natural na história do Zen. Sendo assim, a função de um

primeiro koan deve ser a de reproduzir, por assim dizer, artificialmente, o mesmo estado de consciência que era experienciado pelos primeiros mestres de uma forma mais espontânea. Isto significa trazer o espírito de indagação para um ponto de concentração ou "fixação". O koan não mostra nenhuma pista lógica que se possa agarrar de uma maneira intelectual e discursiva e, portanto, um *Iogue* não iniciado tem de se afastar da lógica para a psicologia, da ideação para a experiência pessoal, daquilo que é seu apenas superficialmente para o seu ser mais íntimo.

O koan não menospreza, na verdade, o raciocínio, isto é, não tenta travá-lo pela força; mas, como o koan se ergue diante do *Iogue* como "uma muralha de ferro e uma montanha de prata" contra qualquer avanço da especulação ou da imaginação, ele não tem outra escolha senão abandonar o raciocínio. Deve encontrar algum outro meio de abordagem. Não pode ceder no seu espírito de indagação, pois é isso que o torna mais forte e mais determinado do que nunca a romper a muralha de ferro. Quando o koan é devidamente apresentado, nunca esmaga este espírito, antes lhe dá um maior estímulo.

Foi por causa desta mente indagadora que os primeiros devotos do Zen ficaram insatisfeitos com todas as explicações intelectuais das coisas, e que foram finalmente ter com um mestre e souberam o que queriam dele. Sem este perpétuo impulso a partir de dentro, poderiam ter permanecido bem contentes com quaisquer ensinamentos filosóficos que lhes fossem dados nos sutras e *sastras*. Este impulso a partir de dentro nunca haveria, assim, de ser ignorado, mesmo quando o exercício do koan veio substituir o aparecimento mais espontâneo da consciência Zen.

O *san-ch'ing* ou *i-ch'ing*, que não é outra coisa senão este impulso ou este espírito indagador, é, por isso, agora sempre mantido em primeiro plano no estudo do Zen. O conselho do mestre: "Vede onde ides descansar após a morte, após a cremação!"; ou "Exercendo todas as vossas energias mentais, indagai sobre a morada final para onde a unicidade das coisas regressa"; ou "Despertai um grande espírito de indagação e vede para onde regressa o Um; não deixeis este espírito vacilar ou hesitar"; ou "Vede que tipo de atitude mental é, vede que significado se rende aqui, sede decididos a procurar tudo o que nele está contido"; ou "Perguntai a vós mesmos, indagai dentro de vós mesmos, persegui-vos a vós mesmos, investigai dentro de vós mesmos, e nunca deixeis que os outros vos digam o que é, nem deixeis que isso seja explicado em palavras.".

Quando um *Iogue* luta com o koan desta maneira, ele está sempre vivo para o espírito do Zen, e o mesmo acontece com o koan. Como o problema é vivo e não de todo morto, o *satori* que se lhe segue deve ser também uma experiência realmente viva. Metafisicamente falando, podemos dizer que um apelo persistente ao espírito de indagação se baseia numa fé firme no funcionamento da *Buddha-ta* em cada indivíduo. É, de facto, esta própria *Buddha-ta* que nos conduz a indagar sobre a morada do Um. O manter de um espírito indagador nos devotos do Zen significa nada menos do que a afirmação de si mesma por parte da *Buddha-ta*. Daí a afirmação de que "quanto maior a fé, mais forte o espírito de indagação, e quanto mais forte o espírito de indagação, mais profunda a obtenção do *satori*"[2].

A fé e o espírito de indagação não são termos contraditórios, mas sim complementares e que se condicionam mutuamente. A razão pela qual os antigos mestres eram tão persistentes em manter um grande espírito de indagação no exercício do koan torna-se agora inteligível. Provavelmente não estavam conscientes da lógica que estava viva por detrás da sua instrução. A presença da *Buddha-ta* só podia ser reconhecida por um perpétuo bater a uma porta, e não será este bater um indagar sobre? O carácter chinês que traduzi por "espírito de indagação" significa literalmente "duvidar" ou "suspeitar", mas no caso presente "indagar" será mais apropriado. Assim, *tai-i* significará "grande fixação mental resultante da máxima intensificação de um espírito indagador".

Hakuin escreve numa das suas cartas, na qual trata dos méritos relativos do *Nembutsu*[3] e do koan: "No estudo [do Zen], o que é mais importante é a máxima intensificação de um espírito indagador. Portanto, diz-se que quanto mais forte for o espírito indagador, maior será o *satori* resultante, e que um espírito de indagação suficientemente forte resultará decerto num *satori* forte. Além disso, de acordo com Fo-kuo, a maior falha [dos devotos do Zen] é a falta de um espírito indagador sobre o koan. Quando o seu espírito indagador atinge o seu ponto mais alto de fixação, há um momento de explosão. Se houver uma centena de tais devotos, ou mesmo um milhar deles, asseguro-vos de que cada um deles atingirá a fase final. Quando o momento da maior fixação se apresenta, sentem-se como se estivessem sentados num espaço vazio, aberto por todos os lados e estendendo-se sem limites; não sabem se estão vivos ou mortos; sentem-se tão extraordinariamente transparentes e livres de todas as impurezas, como se estivessem numa grande bacia de cristal, ou fechados numa imensa massa de gelo sólido; ficam novamente como um homem desprovido de

todo o sentido; se sentados, esquecem-se de se levantar, e se de pé, esquecem-se de se sentar."

"Nem um pensamento, nem uma emoção se move na mente, a qual está agora inteira e exclusivamente ocupada com o próprio koan. Neste momento, são aconselhados a não acalentar nenhum sentimento de medo, a não manter nenhuma ideia de discriminação, mas a seguir resolutamente em frente com o seu koan, quando, de repente, experienciam algo semelhante a uma explosão, como se uma bacia de gelo fosse despedaçada, ou como se uma torre de jade tivesse desmoronado, e o acontecimento é acompanhado por um sentimento de imensa alegria como nunca antes foi experienciado nas suas vidas. (...)

Portanto, sois instruídos a indagar sobre o koan de 'Mu' (*wu*) e a ver que sentido há nele. Se o vosso espírito indagador nunca for relaxado, sempre atento a 'Mu' (*wu*) e livre de todas as ideias, emoções e imaginações, atingireis muito decididamente a fase de grande fixação. (...) Isto deve-se inteiramente à presença de um espírito indagador em vós; pois sem isso o clímax nunca será alcançado, e, asseguro-vos, um espírito indagador são as asas que vos levam até à meta."[4]

Uma das razões práticas pelas quais o método mecânico de segurar o koan, o qual não é acompanhado por um espírito de indagação, é rejeitado pelos mestres, prende-se com o facto de a mente do devoto se concentrar em meras palavras ou sons. Isto, contudo, pode não ser uma coisa totalmente má, como poderemos ver mais adiante, apenas não podemos ter a certeza de atingir, como sustentado por Hakuin e outros, a fase da maior fixação antes da explosão do *satori*.

A presença de um espírito indagador prepara o caminho muito mais fácil e seguramente para o *satori*, porque o *satori* é o que dá satisfação ao espírito indagador, mas principalmente porque o espírito indagador desperta a fé que reside na base do nosso ser. Os mestres de Zen dizem: "Onde há fé (*hsin*), há dúvida (*i*)", isto é, onde há fé, há um espírito indagador, pois duvidar é acreditar. Note-se que duvidar ou indagar no Zen não significa negar ou ser cético, significa desejar ver, entrar em contacto direto com o próprio objeto, pondo de lado tudo o que se interpõe entre o observador e o objeto.

O devoto ainda não tem ideia quanto ao "quê" do objeto que deseja ver, mas acredita na sua existência ou presença dentro de si mesmo. A mera descrição ou explicação intelectual não o satisfaz, a sua fé não é por aí confirmada. O desejo de confirmação, de ver a sua fé sólida ou

absolutamente estabelecida, como no caso da perceção sensorial, significa o despertar de um espírito indagador, e a importância disto é mantida firmemente pelos mestres de Zen. Sendo assim, a repetição mecânica do koan deve ser dita como não estando de acordo com o espírito do Zen.

Num livro chamado *Admoestações de Po-shan Relativas ao Estudo do Zen* (*Po-shan san-ch'an ching-yu*)[5], o qual pertence ao final de Ming, a questão de um espírito indagador (*i-ch'ing*) é discutida em pormenor. O que se segue é um resumo.

Ao esforçar-se (*kung-fu*) para dominar o Zen, a coisa necessária é acalentar um forte desejo de destruir uma mente sujeita ao nascimento e à morte. Quando este desejo é desperatdo, o *Iogue* sente-se como se estivesse envolvido num fogo ardente. Ele quer escapar-lhe. Não pode simplesmente andar de um lado para o outro, não pode permanecer quietamente nele, não pode albergar nenhuns pensamentos ociosos, não pode esperar que os outros o ajudem a sair. Como não há nenhum momento a perder, tudo o que tem de fazer é correr para fora dele com o melhor das suas forças e sem ser perturbado pelo pensamento da consequência.

Uma vez acalentado o desejo, o passo seguinte é mais técnico no sentido em que um espírito indagador deve ser despertado e mantido vivo, até que o momento final da resolução chegue. A indagação diz respeito ao de onde do nascimento e ao para onde da morte, e deve ser constantemente alimentada pelo desejo de se elevar acima deles. Isto é impossível a menos que o espírito de indagação seja amadurecido e irrompa num estado de *satori*.

O método de amadurecimento consiste principalmente em:

1. Não se importar com as coisas mundanas.
2. Não ficar apegado a um estado de quietude.
3. Não ser perturbado por pluralidades de objetos.
4. Estar constantemente vigilante sobre si mesmo, comportando-se como um gato que persegue um rato.
5. Concentrar a energia espiritual no koan.
6. Não tentar resolvê-lo intelectualmente onde não existem tais pistas nele.
7. Não tentar ser apenas astuto a respeito dele.

8. Não o tomar por um estado de nada-fazer.

9. Não tomar um estado temporário de transparência como finalidade.

10. Não recitar o koan como se fosse a prática do *Nembutsu* ou uma forma de *Dharani*.

Quando estas precauções são devidamente seguidas, o *Iogue* com certeza trará o espírito de indagação a um estado de maturação. Se não, não só o espírito se recusa a ser despertado, mas o *Iogue* está sujeito a entrar por caminhos errados e nunca será capaz de se elevar acima do cativeiro do nascimento e da morte, isto é, de realizar a verdade do Zen.

Os caminhos errados em que o *Iogue* pode cair são:

1. O intelectualismo, no qual o koan é forçado a render os seus conteúdos lógicos.

2. Uma estrutura mental pessimista pela qual o *Iogue* evita ambientes que sejam desfavoráveis à contemplação tranquila.

3. O quietismo, pelo qual ele tenta suprimir ideias e sentimentos a fim de realizar um estado de tranquilização ou de perfeito vazio.

4. A tentativa de classificar ou criticar, de acordo com a sua própria interpretação intelectualista, todos os koans deixados pelos antigos mestres.

5. O entendimento de que existe algo dentro deste corpo das várias combinações, cuja inteligência brilha através dos vários órgãos dos sentidos.

6. E que, por meio do corpo, funciona para realizar ações boas ou más.

7. O ascetismo, no qual o corpo é inutilmente sujeito a todas as formas de mortificação.

8. A ideia de mérito, pela acumulação do qual o *Iogue* deseja atingir o estado de Buda ou a libertação final.

9. O libertinismo, no qual não há regulação da conduta, moral ou de outra natureza.

10. A grandiosidade e a presunção.

Estes são, em suma, os caminhos daqueles cujo espírito de indagação não é sincero e, portanto, não está de acordo com o espírito do exercício do koan.

É por meio deste *i-ch'ing*, "espírito de indagação", que finalmente atingimos o *daigi* (*ta-i*) de Hakuin, "grande fixação" ou "um estado de unicidade", onde uma montanha não é vista como tal, nem uma extensão de água como tal, pela razão de que as pluralidades perdem o seu significado e aparecem ao *Iogue* no seu aspeto de igualdade. Mas isso também é meramente uma fase no seu progresso em direção à realização final, na qual uma montanha é uma montanha e uma extensão de água é uma extensão de água. Quando este estado de grande fixação é mantido como definitivo, não haverá nenhuma reviravolta, nenhuma explosão de *satori*, nenhuma penetração, nenhuma perceção profunda da Realidade, nenhum romper dos laços do nascimento e da morte.

Parte II

1.

O Exercício do Koan e o Nembutsu

Estamos agora em posição de ver em que relação o exercício do koan se encontra com a prática do *Nembutsu*. O Budismo chinês desenvolveu-se ao longo das duas linhas do Zen e do *Nembutsu*, e tratar da sua relação significa obter conhecimento a respeito de alguns dos factos psicológicos fundamentais da vida budista e também, como desejo sustentar, de toda a vida religiosa.

Entre as circunstâncias que conduziram ao tratamento mecânico do koan, podemos mencionar a prevalência do *Nembutsu* em Yuan e Ming. O *Nembutsu* significa literalmente "pensar no Buda" e consiste particularmente na recitação do nome do Buda Amitabha (*o-mi-to-fo* em chinês).

Historicamente, podemos traçar a origem do ensinamento do *Nembutsu* nos primórdios do Budismo na Índia. Na China, o primeiro grupo conhecido de devotos do *Nembutsu* foi a Sociedade do Lótus Branco, liderada por Hui-yuan (falecido em 416). A gradual democratização da fé budista ao longo das dinastias sucessivas favoreceu a difusão do *Nembutsu* por toda a China e a par do Zen, mais aristocrático. Considerado superficialmente, o *Nembutsu* é o oposto do Zen, pois quando o Zen não

depende de ninguém exterior a si próprio, o *Nembutsu* deposita a sua confiança exclusivamente no Buda. Mas quando a psicologia do *Nembutsu* é analisada, há algo na recitação do nome do Buda, conforme praticada pelos seguidores da Terra Pura, que corresponde ao ato de segurar um koan no Zen. Foi devido a este terreno comum psicológico que a sua aproximação mútua foi possível, do Zen para o *Nembutsu* e do *Nembutsu* para o Zen.

O *Nembutsu* não era de modo algum mecânico no início. Pensar no Buda vinha primeiro e a invocação pelo nome seguia-se. Mas, como em tudo o resto, o conteúdo que primeiro determinou a forma é mais tarde determinado pela forma; isto é, a ordem é invertida. O nome do Buda pode ser invocado por um devoto sem que ele pense necessariamente no Buda, nas suas excelentes virtudes, nos seus votos de salvação; mas, à medida que repete o nome, este evoca nele todas as memórias e imagens relativas ao Buda e, sem que ele esteja consciente disso, fica cada vez mais absorvido na contemplação do Adorado. A invocação que foi iniciada mecanicamente volta-se agora numa direção que não tinha sido previamente projetada.

A nova psicologia assim introduzida começou a influenciar os aderentes do koan no final de Yuan, e houve alguns mestres de Zen que tomaram uma posição decidida contra ela. Eles viram o perigo de o koan se transformar numa recitação de *Nembutsu*, pois nesse caso tanto o espírito do Zen como a razão de ser do exercício do koan seriam destruídos.

Mesmo quando a prática do *Nembutsu* se tornou bastante universal no século quinze, invadindo até os mosteiros de Zen, os mestres resistiram à prática, aconselhando os seus alunos a ver quem é que invoca o Buda ou recita o seu nome. Por exemplo, Tu-feng Chi-shan[6], que provavelmente faleceu por volta do fim do século quinze, disse: "O principal é compreender o significado último da vida; portanto, esforçai-vos e não poupeis esforços para ver quem é que faz a invocação do nome. A palavra, Quem, é a mais importante; concentrai-vos nesta única palavra.".

Ch'u-shan Shao-ch'i (1404-1473) escreve a um dos seus discípulos: "A ideia da invocação é saber que o Buda não é outra coisa senão a vossa própria mente; mas o que é esta mente? Vede para dentro do de onde do vosso pensamento que vos faz proferir o nome do Buda; onde tem ele origem. Mas deveis ir ainda mais longe do que isto e fazer indagações quanto ao quem desta pessoa que quer ver para dentro do de onde de um pensamento. Será a mente, ou o Buda, ou a matéria? Não, não é nenhum destes, dizem os mestres. O que é ela então?".

Esta é a maneira como os mestres lidavam com o *Nembutsu* em ligação com o exercício do koan se alguém quisesse dominar o Zen. Um espírito de indagação não devia de modo algum ser perdido de vista. As seguintes citações dos professores de Zen de Yuan e Ming mostram para que lado o vento soprava no mundo do pensamento dos séculos catorze e quinze. T'ien-ju Wei-tse, que floresceu no início do século catorze, foi uma grande figura durante a dinastia Yuan, e não há dúvida de que o movimento do *Nembutsu* decorria com bastante força na altura e invadia o reino do Zen. Wei-tse não podia ignorá-lo e desejava definir claramente onde o Zen diferia do *Nembutsu* e até que ponto um concordava com o outro. No segundo volume dos seus *Sermões* (*yen-lu*), está escrito:

[1] Que o Zen era, de alguma forma, inacessível a partir da sua primeira aparição na China pode facilmente ser demonstrado pela lenda de que Bodhidharma manteve a sua meditação silenciosa e solitária durante nove anos.

[2] Citado por Fo-chi I-an Chen numa história do Zen intitulada Zenrin Sengaku-ki.

[3] Literalmente, "pensar no Buda".

[4] Da obra de Hakuin conhecida como Orate-kama, à qual são feitas referências frequentes neste livro.

[5] Wu-i Yuan-lai (1575-1630) é o autor.

[6] Em Os Ditos de Mestres de Zen da Dinastia Ming, compilado por Chu-hung.

"Existem hoje em dia alguns, tanto entre os laicos como na Irmandade, que desejam por meio do *Nembutsu* nascer na Terra da Pureza e se perguntam se o *Nembutsu* não se deve distinguir do Zen. A meu ver, eles falham em reconhecer que o Zen e o *Nembutsu* não são o mesmo e, contudo, são o mesmo; pois o objeto do Zen é compreender o que a vida significa, e o objeto do *Nembutsu* é também esse. O Zen aponta diretamente para a mente em cada um de nós, declarando que ver para dentro da natureza de cada ser significa atingir o estado de Buda; ao passo que o *Nembutsu* visa alcançar la Terra da Pureza, que não é outra senão a própria mente, e ver para dentro da natureza original de cada ser, que é o próprio Amitabha.

Se isto é assim, como se pode diferenciar o *Nembutsu* do Zen? Lemos num sutra que é como entrar numa grande cidade que está provida de

portais nos seus quatro lados; as pessoas que vêm de diferentes bairros encontrarão a sua própria entrada, visto que há mais do que um portal. Mas, uma vez lá dentro, encontram-se na mesma cidade. O Zen e o *Nembutsu* apelam cada um a um tipo especial de caráter; isso é tudo.

No *Nembutsu*, pode-se distinguir entre aquilo que é eficaz e aquilo que não o é. Porquê? Se a invocação do devoto não vai além dos seus lábios, enquanto a sua mente não está de todo a pensar no Buda, este tipo de invocação não é eficaz. Se, por outro lado, os seus lábios e a sua mente trabalham conjuntamente em direção ao Buda à medida que o seu nome é recitado, de modo a que a sua mente funcione sempre em união com o Buda, o seu *Nembutsu* trará decerto o seu resultado. Suponde que há aqui um homem a carregar um rosário na mão e a recitar o nome do Buda com os lábios; mas se, entretanto, os seus pensamentos estão todos em confusão, correndo desenfreados em todas as direções, ele é aquele cuja invocação está apenas nos lábios e não na mente. Ele está a fatigar-se inutilmente, o seu trabalho resulta em nada. É muito melhor estar a pensar no Buda na mente, mesmo que os lábios não se movam, pois esse é o verdadeiro seguidor do *Nembutsu*.

Não lemos num sutra que todos os Tathagatas nos dez quadrantes estão a pensar amorosamente em todos os seres, tal como uma mãe faz com os seus filhos? Pois os seres que se estão a afogar no oceano do nascimento e da morte são como filhos que andam a deambular por terras estrangeiras e estranhas. O Buda, como uma mãe amorosa, pensa neles e, embora possa não estar a falar sobre o seu sentimento compassivo, o seu coração nunca cessa de pensar nos seus filhos perdidos. Se os filhos pensassem na sua mãe da mesma maneira, não viriam eles, mãe e filhos, a encontrar-se um dia frente a frente?

Portanto, o sutra diz que, se os corações de todos os seres ansiarem pelo Buda e pensarem nele, eles decerto o verão, quer no presente, quer no futuro. O presente significa esta vida, o futuro significa a vida que há de vir. Sendo assim, aquele que anseia intensamente pelo Buda e pensa nele, com toda a certeza virá à sua presença. Qual é então a diferença entre vir à presença do Buda e atingir o *satori* através do estudo do Zen?

Diz o Mestre Huan-chu: 'O estudo do Zen visa elucidar o significado do nascimento e da morte, ao passo que o *Nembutsu* se propõe a ficar resolvido com a questão da morte e do nascimento; escolhei qualquer um dos caminhos, pois não há nenhuma disputa a ser levantada sobre eles.'. Muito verdade, não há disputa entre os dois, mas não vos permitais manter

ambos convosco. Que o devoto do Zen se mantenha exclusivamente no Zen, e que aquele que recita o *Nembutsu* se mantenha exclusivamente no *Nembutsu*. Se a mente estiver dividida entre os dois, nenhum será atingido. Há uma comparação traçada por um antigo mestre entre uma mente assim dividida e um homem que tenta estar em dois barcos simultaneamente e não está em nenhum. Até aqui, não há carma talvez, mas um caso pior pode acontecer-lhe a qualquer momento, pois ele pode cair entre os dois barcos se não cuidar de si mesmo.

Quanto a mim, não sei muito, mas isto posso dizer: que no *Nembutsu* mantêm-se apenas estas quatro sílabas: *O-mi-to-fo* (*a-mi-da-butsu* em japonês), o que não indica nenhum caminho, pelo menos para os iniciantes no Zen, sobre como proceder com ele. Eles ficam naturalmente sem saber o que fazer e falham em saber o que fazer com o assunto. Mas no estudo do koan diz-se-vos que estais cada um em posse do 'rosto original', que é o mesmo que existe em todos os Budas, só que em nós não é reconhecido. Tentai e vede para dentro dele tudo por vós mesmos, sem depender de mais ninguém. Nisto pode dizer-se que tendes uma espécie de pista através da qual prosseguir com o vosso Zen."

Um dos primeiros mestres de Zen a introduzir a ideia do *Nembutsu* no Zen foi Yang-ming Yen-shou[1]. Ele atribuiu grande importância ao facto de os *Iogues* de Zen se dedicarem à prática do *Nembutsu* a este ponto: ele declarou que aqueles que seguem o Zen sem o *Nembutsu* podem falhar nove em cada dez na obtenção da meta final, ao passo que aqueles que praticam o *Nembutsu* virão todos, sem exceção, à realização; mas os melhores são os que praticam o Zen e o *Nembutsu*, pois serão como um tigre provido de cornos. O que Yang-ming quer dizer exatamente com esta afirmação não é fácil de compreender, pois ele não nos fala sobre o seu lado prático; isto é, como praticar tanto o Zen como o *Nembutsu* ao mesmo tempo. Terá ele querido dizer praticar o *Nembutsu* após a obtenção do Zen, ou vice-versa? Até que esta questão prática esteja definitivamente resolvida, não nos podemos aventurar nem a refutar nem a defender Yang-ming.

Isto podemos dizer: que o *Nembutsu* vinha a fazer progressos firmes mesmo entre os seguidores do Zen já no século dez, e Yang-ming, como um dos maiores sincretistas que a China alguma vez produziu, tentou incluir no seu sistema de filosofia Zen todas as escolas do Budismo, e o *Nembutsu* acabou naturalmente por se fundir nele. Além disso, havia outra forte razão pela qual o Zen tinha de escutar o apelo do *Nembutsu*, a qual era

esta: o Zen, sendo demasiado filosófico (embora não no sentido comum do termo), expunha-se a um total desprezo pelo lado emocional da vida.

O Zen peca por excesso de *satori*, por assim dizer, e como resultado seca frequentemente as suas lágrimas que devem ser derramadas sobre a ignorância, sobre as misérias da vida, sobre o mundo cheio de iniquidade. Assim, o Zen não apresenta nenhuma esperança para uma terra de bem-aventurança e pureza, a qual é tão vividamente sentida pelos seguidores do *Nembutsu*. Terá Yang-ming querido dizer isto quando disse que o Zen deve ser acompanhado pelo *Nembutsu*? As seguintes observações feitas por K'ung-ku Ching-lung, que floresceu no início do século quinze, parecem apontar, pelo menos em parte, para esta interpretação. Ele diz:

"Aqueles que praticam o Zen estão tão exclusivamente dedicados ao Zen, pensando que se estão assim a esforçar para a obtenção da quietude e nada mais, que, quanto a invocar o nome do Buda a fim de nascer na Terra da Pureza e adorá-lo e recitar os sutras de manhã e à noite, não praticam nada desse género. Tais devotos podem ser chamados aqueles que têm Zen mas não têm *Nembutsu*. Contudo, na realidade, esses seguidores do Zen não são do tipo certo; são meros apegados ao exercício do koan, são inteiramente como um pau ou uma pedra ou um tijolo. Quando são atacados por esta forma de doença mental, não podem ser salvos, exceto talvez apenas um em cada dez.

O Zen é um espírito vivo; é como uma cabaça a flutuar na água: quando lhe tocais, ela dança da maneira mais viva. Portanto, diz-se que se deve prestar atenção ao espírito vivo dos mestres e não às suas palavras mortas. Mas há outros que, praticando o Zen, não menosprezam o ensinamento da escola do *Nembutsu* e comparecem regularmente nos serviços da manhã e da noite. Na verdade, a verdade do Zen encontra-se em qualquer lugar aonde vades, se apenas procurardes por ela. Hsueh-feng trabalhou arduamente como cozinheiro por onde quer que foi, e Yang-chi ocupou-se como supervisor do mosteiro; eles nunca menosprezaram a sua vida quotidiana, enquanto interiormente se dedicavam ao Zen. Yang-ming dominou o Zen do seu professor, Te-shao, e contudo estava bem disposto a propagar a doutrina da escola da Terra Pura. Não será ele alguém que interiormente era redondo e exteriormente quadrado? Interiormente, era tudo o que se podia desejar de um Bodhisattva e, exteriormente, agia como se fosse alguém pertencente aos Sravakas. Ele é alguém que tem tanto Zen como *Nembutsu*."[2]

Há algo de coxo nesta interpretação, mas o facto não deve ser negado de que o *Nembutsu* estava rapidamente a minar os baluartes do Zen nesses dias, e veremos presentemente que na psicologia do *Nembutsu* há um fator que se pode aliar facilmente ao exercício do koan na sua fase mecânica. Pois, apesar desta atitude de K'ung-ku em relação ao *Nembutsu* como uma espécie de prática de Sravaka, ele procede a sustentá-lo como tendo a mesma eficácia que o exercício do koan na realização da verdadeira vida budista.

Na carta de K'ung-ku a outro dos seus discípulos, a qual foi evidentemente escrita em resposta a uma indagação relativa à prática do *Nembutsu*, o autor aconselha-o a dizer simplesmente o *Nembutsu*, não necessariamente com uma atitude de mente filosófica; isto é, sem nenhum espírito de indagação. O ponto principal no *Nembutsu* é ter um coração crente e dizê-lo quietamente, sem se apoquentar com as coisas deste mundo. Ku diz:

"A doutrina do *Nembutsu* é o caminho mais curto para a realização da vida budista. Ficai convencido da irrealidade desta existência corporal, pois ficar apegado às vaidades desta vida mundana é a causa da transmigração. O que é mais desejável é la Terra da Pureza e o que é mais confiável é o *Nembutsu*. Não importa como estais a pensar no Buda, intensamente ou sem pressa, não importa como estais a invocar o seu nome, quer em voz alta ou suavemente, não vos deixeis constranger por nenhuma regra, mas mantende a vossa mente serena, descansada e em contemplação silenciosa.

Quando ela atingir um estado de unidade não perturbado pelo ambiente, um dia um acidente causará inesperadamente em vós uma espécie de revolução mental e, através disso, percebereis que a Terra Pura de Luz Serena não é menos do que esta própria terra, e o Buda Amitabha é a vossa própria mente. Mas deveis ter cuidado para não deixar a vossa mente esperar na expetativa por um acontecimento tão marcante, pois isto provará ser um obstáculo para a própria realização.

A natureza búdica é uma geração espontânea no sentido em que não é um produto da intelecção, nem da imaginação. Quando digo isto, contudo, podereis tomá-lo por um estado de inconsciência, o que é outro grande erro a ser evitado. A única coisa que é essencial nesta ligação é ter um coração crente e não permitir que nenhuns pensamentos desnecessários e perturbadores se misturem nele. À medida que continuais assim na prática do *Nembutsu*, embora possais não ter oportunidade de atingir o *satori* nesta

vida, após a morte sereis decerto reborn na Terra Pura, onde, ao subir vários graus, chegareis finalmente à posição que nunca volta atrás.

O mestre Yu-t'an faz as pessoas segurarem isto: 'Quem é que pratica o *Nembutsu*? O que é isso que é a minha própria natureza, a qual é Amitabha?'. Isto pode ser chamado o *Nembutsu* dito num estado tenso de mente ou o *Nembutsu* acompanhado de um espírito de indagação. Não é necessário que sigais este método; apenas dizei o vosso *Nembutsu* numa estrutura mental comum."

O conselho de K'ung-ku de que o *Nembutsu* não tem necessariamente de ser apoiado por uma intensificação de um espírito indagador abre o caminho para o método mecânico de invocação. Isto é o que fez Hakuin e a sua escola erguerem-se furiosamente contra alguns dos mestres de Zen chineses do século catorze e seguintes.

Chu-hung, o autor de *Os Mestres de Ming*, *A Porta da Fronteira do Zen*, e de muitas outras obras, que foi também duramente atacado por Hakuin, comenta sobre K'ung-ku Ching-lung: "A maioria dos professores de Zen diz às pessoas para verem quem é ele que invoca o nome do Buda, mas Ching-lung afirma que isto não é absolutamente necessário. Conforme o medicamento deve ser prescrito segundo a doença, assim a verdade deve ser ensinada segundo a capacidade. Cada um destes dois é justificável e não há escolha a ser feita entre eles."[3]

Este método de invocação endossado por mestres tais como Ching-lung e Chu-hung baseia-se em factos psicológicos, e o assunto poderá agora ser melhor abordado a partir do ponto de vista do *Nembutsu* e não a partir do do Zen. Vejamos então o que se entende realmente por *Nembutsu*.

2. Nembutsu (Nien-fo) e Shomyo (Ch'eng-ming)

O *Nembutsu* ou *buddhanusmriti* significa literalmente "pensar no Buda", ou "meditar no Buda", e é contado como um dos seis assuntos de meditação no *Mahanipata-Sutra*. Os seis são os seguintes: 1. *Buddhanusmriti*; 2. *Dharma*; 3. *Samgha* (Irmandade); 4. *Sila* (moralidade); 5. *Tyaga* (renúncia); e 6. *Devata* (deuses). É também um dos cinco assuntos de disciplina mental conhecidos como *Wu t'ing hsin*; isto é, objetos ao pensar nos quais a mente é mantida afastada de visões erróneas. Os cinco são: 1. Impureza do corpo, cujo pensamento reage contra a ganância e a luxúria; 2. Compaixão, contra a ira; 3. Causação, contra a enfatuação ou loucura; 4. Os seis elementos, contra a noção de uma substância do ego; e 5. Exercício de respiração, contra a perturbação mental. Embora eu seja

incapaz de descobrir exatamente como veio a acontecer, o quarto assunto (isto é, os seis elementos: terra, água, fogo, ar, o vácuo e a consciência) é substituído por "meditação no Buda" (*nembutsu*) no comentário de Chih-che sobre o *Saddharmapundarika*. De acordo com uma obra pertencente à escola T'ien-tai de Chih-che, esta meditação é considerada como contrariando a tibieza mental, os maus pensamentos e as calamidades físicas.

É uma coisa muito natural para os budistas meditarem no seu professor, cuja grande personalidade os impressionou de alguma forma mais do que o fez o seu ensinamento. Quando não se sentiam enérgicos na sua busca da verdade, ou quando as suas mentes eram perturbadas por todo o tipo de tentação mundana, a melhor maneira de fortalecerem a sua coragem moral era, sem dúvida, pensarem no seu professor. No início, o *Nembutsu* era uma prática puramente moral, mas à medida que o poder misterioso de um nome passou a reivindicar um domínio mais forte sobre a imaginação religiosa dos budistas indianos, o pensar no Buda como uma personalidade dotada de grandes virtudes cessou e deu lugar ao proferir do seu nome. Como diz um filósofo: *Rem verbis Deo quaeras; Deus nomen est*. O nome é tão bom quanto a substância; em alguns casos funciona de forma muito mais eficaz do que aquilo que representa, pois quando conhecemos o nome, podemos colocar um deus ao serviço. Isto tem sido assim desde os primórdios de cada história religiosa em todo o mundo. Quando o Buda Amitabha obteve a sua iluminação, desejou que o seu nome (*namadheya*) ecoasse por todos os grandes universos, para que pudesse salvar qualquer ser que ouvisse o seu nome[4].

Mas o sutra[5] não faz ainda nenhuma referência ao proferir do seu nome apenas. As frases usadas são: *dasabhis cittotpadaparivartaih*, que forma o décimo nono voto do texto sânscrito, significando "Repetir dez vezes o pensamento [da Terra da Pureza]"; *prasannacitta mam anusmarayuh*, que é o décimo oitavo voto do texto sânscrito, significando "Lembrou-se de mim com pensamentos puros"; ou *antasa ekacittotpadam api adhyasayena prasadasahagatena cittam utpadayanti*, "[Todos os seres] elevam o seu pensamento, mesmo por uma vez apenas, elevam o seu pensamento, com devoção e serenidade.".

Cittotpada ou *anusmriti*, "pensar em [o Buda]" não é o mesmo que "proferir o nome". O *Pratyutpanna-samadhi-Sutra*, que foi traduzido para chinês já no século segundo por Lokaraksha, no qual é também feita menção ao Buda Amitabha no Ocidente, e que é consequentemente

considerado como uma das fontes autorizadas da escola da Terra Pura, refere-se ao nome do Buda, dizendo: "O Bodhisattva que, ouvindo o nome do Buda Amitabha, deseja vê-lo, pode vê-lo ao pensar constantemente na região onde ele se encontra.". O termo usado aqui é "pensar" (*nien* em chinês) e não "proferir". Sempre que o Buda se torna um objeto de meditação, não importa a que escola o devoto possa pertencer, Hinayana ou Mahayana, Zen ou Shin, ele tem sido sempre pensado como uma personalidade, não apenas fisicamente, mas como inspirando espiritualmente.

No *Sutra da Meditação no Buda da Vida Eterna*, contudo, ensina-se os devotos a dizerem "Adoração ao Buda Amitabha"; pois quando proferem este nome búdico, serão libertados dos pecados cometidos nas suas vidas durante cinquenta biliões de kalpas. Novamente, se um homem moribundo não pode pensar no Buda devido a uma dor intensa, diz-se-lhe para apenas proferir o nome do Buda da Vida Eterna (*Amitayus*). No *Sukhavativyuha Menor*, ou *Sutra de Amitayus*, o autor aconselha as pessoas a manterem na mente (*manasikara*) o nome do bem-aventurado Amitayus, o Tathagata, o que as fará partir com uma mente tranquila desta vida, quando chegar a hora.

[1] Falecido em 975.

[2] De uma carta a um dos seus discípulos, conforme citada em Os Dez Mestres de Chu-hung.

[3] Biografias dos Mestres Famosos.

[4] Ver o Sukhavativyuha-Sutra.

[5] Este é um dos três sutras principais pertencentes à escola da Terra Pura.

Os três são: 1. Sukhavativyuha, que trata da Terra da Bem-aventurança habitada pelo Buda Amitabha, e dos quarenta e oito (quarenta e três no texto sânscrito) votos do mesmo Amitabha; 2. O Sutra da Meditação no Buda Amitayus, no qual a Rainha Vaidehi é instruída por Sakyamuni a praticar dezasseis formas de meditação relativas à Terra da Bem-aventurança e ao seu Senhor; e 3. O Sutra de Amitabha, que é geralmente conhecido como o Pequeno Sukhavativyuha, pois também descreve a Terra da Bem-aventurança. Amitayus (Vida Eterna) e Amitabha (Luz Infinita) referem-se ao mesmo Buda.

De acordo com estas instruções nos sutras, Nagarjuna escreve no seu *Comentário sobre o Dasabhumika* (Capítulo V, "Sobre a Prática Fácil") que, se alguém desejar alcançar rapidamente o estádio de não-retorno, deve reter o nome do Buda na mente imbuído de um pensamento reverente. Poderá haver alguma diferença, no que diz respeito às palavras, entre "reter na mente" e "proferir" ou "invocar", mas, na prática, reter o nome do Buda na mente é proferi-lo com os lábios, silenciosa ou audivelmente. A deslocação do centro da atenção devocional do pensamento para a prolação, da lembrança para a invocação, é um processo natural.

Tao-ch'o junta a isto: "Em meu entender, a era atual1 pertence ao quarto período de quinhentos anos após o Buda, e o que temos de fazer agora é arrepender-nos dos nossos pecados, cultivar virtudes e proferir o nome do Buda. Não se diz que até o pensar uma única vez no Buda Amitabha e o proferir o seu nome nos limpa de todos os nossos pecados cometidos enquanto transmigrámos durante oitenta mil milhões de *kalpas*? Se até um único pensamento alcança isto, quanto mais se alguém pensar constantemente no Buda e se arrepender das suas [ações pecaminosas]!"

Todos os seguidores do *Nembutsu* que surgiram depois dele aceitaram avidamente o seu ensinamento, e o *nembutsu* (*nien-fo*), "pensar no Buda", passou a identificar-se com o *shomyo* (*ch'eng-ming*), "proferir o nome".

Na verdade, proferir o nome contém mais e funciona de forma mais eficaz do que pensar nas várias excelentes virtudes espirituais e qualidades físicas de que o Buda é dotado. O nome representa tudo o que se pode predicar do Buda. O pensar nele significa erguer a sua imagem na mente, e toda a espécie de alucinações é propensa a aparecer diante dos olhos. No caso do nome, as operações mentais tendem mais para a intelecção, e vigora aqui uma psicologia diferente.

Aqui podemos distinguir duas formas pelas quais o nome do Buda pode ser invocado; isto é, quando o nome é anunciado, há duas atitudes por parte do devoto em relação ao objeto da sua adoração. Num caso, a invocação ocorre com a ideia de que *nomen est numen*, ou como uma espécie de fórmula mágica. O nome em si é considerado como detentor de algum poder misterioso para operar prodígios. Por exemplo, lemos no *Saddharmapundarika*, Capítulo XXIV, onde o culto de Avalokitesvara é defendido:

"[Os gnomos e os gigantes] perderiam, em virtude de ser pronunciado o nome do Bodhisattva-Mahasattva Avalokitesvara, a faculdade de ver nos seus desígnios." Ou, "Não temais, invocai todos vós a uma só voz o

Bodhisattva-Mahasattva Avalokitesvara, o dador de segurança, e sereis libertados deste perigo com que estais ameaçados por parte de ladrões."

Nestes casos, o nome de Avalokitesvara tem indubitavelmente um poder mágico não só sobre os inimigos de alguém, mas também sobre as paixões impuras, o ódio, a infatuação, etc. Além disso, permite ao devoto obter qualquer felicidade que deseje. As *gathas* neste capítulo descrevem todas as virtudes que dele emanam, e o que o devoto tem de fazer é apenas pensar nele; isto é, proferir o nome dele. Foi bastante natural, à luz aqui projetada pelo nome de Avalokitesvara, que os eruditos do Budismo Shin tivessem outrora uma discussão acesa a respeito do maravilhoso poder salvador de Amitabha, perguntando se este provém do seu nome ou dos seus votos.

A outra atitude que pode ser assumida pelo devoto em relação à invocação, ou *Nembutsu*, é especialmente representada por T'ien-ju Wei-tse, um mestre Zen da dinastia Yuan, do século catorze. Ele afirma no seu *Respostas a Algumas Questões Relativas à Terra Pura*:

"O *Nembutsu* consiste em pensar intensamente nas trinta e duas marcas de excelência possuidas pelo Buda, retendo-as na mente num estado de concentração, momento em que se verá o Buda a toda a hora, quer os olhos estejam fechados ou abertos. Este ver o Buda enquanto ainda se está nesta vida também pode ocorrer quando o Buda é invocado pelo nome, o qual é retido firmemente na mente. Esta forma de entrar na presença do Buda através da invocação do seu nome é melhor do que o *Nembutsu*. Quando praticais esta invocação, a mente deve ser mantida sob total controlo para que não deambule; deixai o vosso pensamento habitar sem interrupção no nome do Buda, repeti audivelmente *O-mi-to-fo*1 (ou *nembutsu*). Cada som deve ser nitidamente apresentado à mente. Não vos importeis com o número de vezes que o nome é repetido, pois o principal é ter o pensamento e a vontade, a mente e os lábios, todos em perfeita união."

No primeiro caso, o nome em si é considerado como detentor de um poder maravilhoso, especialmente sobre os assuntos humanos; é uma fórmula mágica. Quando Amitabha desejou que o seu nome ecoasse por todo o universo, queria ele que fosse uma espécie de talismã, ou queria que fosse uma força moral; isto é, simbólico de algo que é desejável na vida humana, de modo que, sempre que o seu nome fosse ouvido, as suas virtudes e méritos fossem lembrados, e servissem para incitar os ouvintes a seguir o seu exemplo?

Muito provavelmente era isto último que estava na sua mente. Quando o nome é proferido, tudo o que ele representa é despertado na mente de quem o profere; não só isso, mas, por fim, a sua própria mente abrirá por esse meio os seus recursos mais profundos e revelará a sua verdade mais íntima, que não é outra senão a realidade do nome; isto é, o próprio Amitabha.

No segundo caso, o nome é pronunciado não necessariamente como indicativo das coisas que nele são sugeridas, mas com o fim de desenvolver um certo processo psicológico assim iniciado. O nome do Buda pode agora até ser repetido mecanicamente, sem referência ao próprio portador do nome como uma realidade objetiva. Isto é o que realmente aconteceu mais tarde na história do exercício do *koan*. O seguinte incidente, que ocorreu na mente de um velho avarento sob a instrução de Hakuin, fundador da moderna Escola Rinzai de Budismo Zen do Japão, fornecer-nos-á uma boa ilustração do que quero dizer com o processo psicológico induzido pela recitação do nome do Buda.

Um dos numerosos discípulos leigos de Hakuin andava preocupado com o seu velho pai avarento, cuja mente, tão inclinada a fazer dinheiro, não estava de todo disposta para o Budismo. Ele queria que Hakuin sugerisse algum método para desviar o pensamento do pai da avareza. Hakuin sugeriu esta proposta: que o velho senhor avarento dissesse o *Nembutsu* sempre que se lembrasse disso, e que recebesse uma moeda por cada recitação. Se ele dissesse o *Nembutsu* cem vezes por dia, receberia cem moedas por isso.

O velho achou que era a forma mais fácil do mundo de ganhar o seu dinheiro de bolso. Vinha todos os dias ter com Hakuin para receber o pagamento do seu *Nembutsu*, já que era perfeitamente regular nas suas contas: tanto por tantas repetições. Estava encantado com os seus ganhos. Mas, passados tempos, deixou de vir ter com Hakuin para o seu pagamento diário. Hakuin mandou chamar o filho para saber o que se passava com o pai.

Descobriu-se que o pai estava agora tão absorto a dizer o *Nembutsu* que se esquecia de fazer o registo do mesmo. Era isto mesmo que Hakuin estivera sempre à espera por parte dele. Disse ao dedicado filho para deixar o pai em paz durante algum tempo e ver o que seria dele agora. O conselho foi seguido e, numa semana, o próprio pai apareceu em casa de Hakuin com os olhos radiantes, o que revelou imediatamente a ditosa experiência

espiritual pela qual tinha passado. Não restavam dúvidas de que tivera uma espécie de *satori*.

A repetição mecânica do *Nembutsu*, isto é, a prolação rítmica embora monótona do nome do Buda, "*na-mu-a-mi-da-bu*", "*na-mu-a-mi-da-bu*"... repetidamente, dezenas de milhares de vezes, cria um estado de consciência que tende a reprimir todas as funções ordinárias da mente. Este estado é talvez muito semelhante ao do transe hipnótico, mas fundamentalmente diferente deste último, na medida em que o que cresce a partir da consciência do *Nembutsu* é uma visão grandemente significativa da natureza da Realidade e tem um efeito extremamente duradouro e benéfico na vida espiritual do devoto. Num transe hipnótico não há nada do género, pois trata-se de um estado mental doentio que não dá frutos de valor permanente.

No que respeita à diferença entre o exercício do *koan* e o *Nembutsu*, como já foi repetidamente apontado, num consiste na ausência do elemento intelectual, e no outro na presença de um espírito inquiridor.

3

O Valor do Shomyo ("proferir o nome") na Escola Jodo

Após o falecimento do Buda, o desejo ardente dos seus seguidores era vê-lo novamente. Não conseguiam convencer-se a pensar que uma personalidade tão grande como o Buda tivesse desaparecido completamente do meio deles. A impressão que ele deixara nas suas mentes era demasiado profunda para ser apagada tão cedo e tão facilmente. Este é geralmente o caso de qualquer grande alma. Somos relutantes em considerar a sua morte física o fim de tudo o que o constituía, de tudo o que lhe pertencia; queremos acreditar que ele ainda está vivo entre nós, não da sua anterior maneira mundana, mas de algum modo, talvez da forma que gostamos de designar como espiritual. Pensando assim, por certo o veremos algures e nalgum momento.

Isto foi tão verdadeiro em relação a Cristo como ao Buda. Mas o Buda tinha estado a viver entre um povo que era treinado em toda a espécie de concentração chamada *Samadhi*, e que era também mestre perfeito da psicologia prática. O resultado foi a produção de sutras como o *Sutra da Meditação* (*Kwangyo*) ou o *Sutra Pratyutpannasamadhi* (*Hanjusammai*), nos quais são dadas instruções pormenorizadas para se ter uma entrevista pessoal com o Buda ou os Budas. Primeiro, deve haver um pensar intenso

no mestre do passado, um anseio ardente de vê-lo mais uma vez, e depois, o exercício espiritual no qual o pensar e o anseio devem ser visualizados — esta é a ordem natural das coisas.

Esta visualização parece ter tomado dois rumos à medida que o tempo passava: um foi nominalista1 e o outro idealista. É significativo que estas duas tendências sejam rastreáveis num único e mesmo sutra intitulado *Sutra Sapta-satika-prajnaparamita*2, o qual foi traduzido para chinês por Man-t'o-lo-hsien de Fu-nan-kuo em 503 d.C., da dinastia Liang. O sutra pertence à classe *Prajnaparamita* da literatura Mahayana e é considerado um dos textos Mahayana mais antigos.

Contém a essência da filosofia *Prajnaparamita*, mas o que nos surge como estranho é que as duas tendências de pensamento, nominalista e idealista, aparentemente contradizendo-se, são apresentadas aqui lado a lado. Suspeito da incorporação posterior das passagens que se referem à corrente nominalista de pensamento, da qual os expositores do ensinamento da Terra Pura tanto se servem. Seja como for, o processo visualizador de meditação é geralmente suplantado neste sutra pela idealização da Condição de Buda, que é típica de todos os textos *Prajna*.

Na passagem de abertura deste sutra, Manjusri expressa o seu desejo de entrevistar o Buda no seu verdadeiro aspeto, deste modo:

"Desejo ver o Buda tal como ele é, a fim de beneficiar todos os seres. Vejo o Buda no aspeto de talidade (*tathata*), de não-outridade, de imutabilidade, de não-ação; vejo o Buda como livre do nascimento e da morte, da forma e da não-forma, das relações espaciais e temporais, da dualidade e da não-dualidade, da impureza e da pureza. Assim visto, ele está no seu verdadeiro aspeto e todos os seres são por isso beneficiados.

"Ao ver o Buda desta maneira [o Bodhisattva] fica livre tanto do apego como do não-apego, tanto da acumulação como da dissipação. [...]

"Enquanto vê assim o Buda em prol de todos os seres, a sua mente [do Bodhisattva] não está apegada à forma de todos os seres. Enquanto ensina todos os seres de modo a fazê-los voltar-se para o Nirvana, não está apegada à forma do Nirvana. Enquanto dispõe variedades de coisas em ordem em prol de todos os seres, os reconhece a mente [como possuindo realidades individuais]."

Noutra versão de Samghapala, que surgiu escassos anos mais tarde do que a de Man-t'o-lo, temos isto:

“O Buda perguntou: Desejas realmente ver o Buda?

“Manjusri disse: O *Dharmakaya* do Buda não é realmente para ser visto. O facto de eu vir ver o Buda aqui é em prol de todas as coisas. Quanto ao *Dharmakaya* do Buda, está além da possibilidade de pensamento, não tem forma, não tem feitio, não está nem a chegar nem a partir, não é nem existente nem não-existente, nem visível nem invisível, é tal como é, é o limite da realidade. Esta luz [que emana do Buda, dando um poder sobrenatural àqueles que o conseguem perceber] é *Prajnaparamita*, e *Prajnaparamita* é o *Tathagata*, e o *Tathagata* é todos os seres; e é desta maneira que pratico *Prajnaparamita*.”

Na tradução de Man-t‘o-lo, esta *Prajnaparamita* é definida como “ilimitada, sem fronteiras, sem nome, sem forma, além da especulação, sem nada em que depender, sem ancoragem, nem ofensiva nem abençoada, nem obscurecedora nem iluminadora, nem divisível nem contável. [...] E quando isto é experienciado, diz-se que se atingiu a iluminação.”

O pensamento aqui expresso está em perfeito acordo com o que geralmente caracteriza a filosofia dos *Sutras Prajnaparamita*. O Buda aqui é descrito em termos altamente abstratos por uma série de negações. Embora a ideia Buda pareça assim não ir além do verbalismo (*adhivacana*), ele é, apesar de tudo, mais do que um mero nome (*namadheya*). É verdade que qualquer quantidade de negações falha em fazer alguém apreender a talidade da Condição de Buda, mas isto não significa, escusado será dizer, que o Buda, ou o que é a mesma coisa, a *Prajnaparamita* ou a suprema iluminação, possa ser realizado meramente repetindo o seu nome. Se isto for possível, o proferir do nome do Buda deve ser considerado sob uma outra perspetiva; isto é, não no sentido da negação abstrata, mas no processo psicológico iniciado pela própria repetição. É interessante ver esta deslocação do pensamento do concetualismo para o realismo psicológico.

Vejamos o que Manjusri tem a dizer mais adiante sobre a suprema iluminação a ser atingida por meio do nome do Buda (*namadheya*). Na segunda metade da *Saptasatika-Prajnaparamita* (versão de Man-t‘o-lo), é mencionado um *Samadhi* conhecido como *i-hsing*1, através do qual o *Iogue* realiza a suprema iluminação e também entra na presença dos Budas do passado, do presente e do futuro.

A passagem na versão de Man-t‘o-lo reza do seguinte modo:

"Mais ainda, existe o Samadhi *i-hsing*; quando este Samadhi é praticado por filhos e filhas de boa família, a suprema iluminação será por eles rapidamente realizada."

Manjusri perguntou: "Abençoado, o que é este Samadhi *i-hsing*?"

O Abençoado disse: "O *Dharmadhatu* é caraterizado pela unicidade e, como o Samadhi é condicionado por [esta unicidade do] *Dharmadhatu*, é chamado Samadhi da Unicidade (*i-hsing*). Se os filhos e filhas de boa família desejarem entrar neste Samadhi da Unicidade, devem escutar em conformidade o discurso sobre a *Prajnaparamita* e praticá-lo; pois assim poderão entrar no Samadhi da Unicidade, através do qual realizarão o *Dharmadhatu* no seu aspeto de não-retrocesso, de não-destruição, de incompreensibilidade, de não-obstrução, de não-forma.

"Se os filhos e filhas de boa família desejarem entrar no Samadhi da Unicidade, que se sentem num local solitário, abandonem todos os pensamentos que sejam perturbadores, não fiquem apegados a formas e traços, tenham a mente fixa num único Buda e se dediquem exclusivamente a recitar (*ch'eng*) o seu nome (*ming*, ou *namadheya*), sentando-se no estilo adequado na direção onde o Buda está, e voltando-se de frente para ele. Quando os seus pensamentos estiverem continuamente fixos num único Buda, serão capazes de ver..."

1 562-645, um dos principais devotos do ensinamento da Terra Pura.

Livro da Terra Pura e de Bênçãos.

1 A-mi-ta-buh.

1 O termo não é inteiramente próprio para usar como termo escolástico neste contexto, mas a minha ideia aqui é distinguir o aspeto do exercício do Nembutsu em que o significado do nome é sustentado com maior enfâse contra todas as outras considerações. Por "nominalista", portanto, desejo indicar rudimentarmente o princípio que opera na sustentação enfática do nome como eficaz para maturar o Samadhi da Unicidade, ou para se nascer na Terra Pura de Amitabha. "Idealismo" ou "concetualismo" significará então a atitude dos filósofos Prajnaparamita que se esforçam por descrever a natureza última da Realidade por meio de termos altamente abstratos e concetualistas que são geralmente negativistas.

2 Existem três traduções chinesas deste sutra, a primeira das quais surgiu em 503 d.C. e a última em 693 d.C. É geralmente conhecido como o

sutra sobre a Prajnaparamita exposto por Manjusri. O Tripitaka Budista, Edição Taisho, N.os 232, 233 e 220 (7).

1 "Samadhi de Uma Só Ação ?)", na versão de Man-t'o-lo; é o "Samadhi do Arranjo de Uma Só Forma" (ekavyuha (?)-vjuhasamadhi) na tradução de Hsuan-tsang. No texto sânscrito atualmente existente, este Samadhi é chamado ekavyuhasamadhi. Vyuha é geralmente vertido como chuang-yen em chinês, significando "embelezamento", "arranjo" ou "disposição em ordem". O sentido, contudo, não é arranjar as coisas apenas por uma questão de decoração; é preencher a aridez abstrata da Realidade com multiplicidades, e pode ser considerado por vezes como sinónimo de "individualização", ou "objetos particulares". Ekavyuha, portanto, pode significar "um objeto particular" e ekavyuha-samadhi "um samadhi com um único objeto em vista". É difícil considerar hsing como equivalente a vyuha, pois hsing é habitualmente carya.

A passagem que contém o relato do Samadhi i-hsing está em falta na tradução de Samghapala, facto que sugere a sua adição posterior. Provavelmente, o texto mais antigo do Sutra Sapta-satika-prajnaparamita retinha minuciosamente os traços caraterísticos da filosofia Prajnaparamita, sem qualquer mistura da meditação visualizadora e também da tendência nominalista de pensamento.

No texto de Man-t'o-lo há uma estranha mistura da filosofia *Prajnaparamita* propriamente dita com a visualização do Buda por meio do seu nome, o qual é recitado com unicidade de pensamento.

O texto de Hsuan-tsang prefere refletir sobre a personalidade ou sobre os traços pessoais do Buda em ligação com a retenção do seu nome, o que, até certo ponto, contradiz a ideia do primeiro texto.1 Pois o primeiro enfatiza o proferir do nome sem qualquer alusão à visualização das marcas pessoais da Condição de Buda e, no entanto, promete aos *Iogues* que estes verão não apenas um Buda cujo nome recitam, mas todos os Budas do passado, do presente e do futuro. E este é, na verdade, o ponto sobre o qual os seguidores da Terra Pura lançam grande ênfase no seu ensinamento; isto é, a preferência dada pelo sutra à recitação verbal ou nominalista, em vez da reflexão ou visualização.

No *Sutra Pratyutpanna-samadhi* 2 também a meditação visualizadora se mistura singularmente com as tendências nominalistas de pensamento. O tema do discurso aqui dado ao Bodhisattva Bhadrapala é como realizar um Samadhi conhecido como Pratyutpanna, no qual todos os Budas das dez

direções surgem e se colocam diante do *Iogue*, prontos a responder a todas as perguntas que este lhes possa fazer. As qualificações do *Iogue* são:

1. Deve ter grande fé no Buda;

2. Deve esforçar-se até ao limite máximo da sua energia espiritual;

3. Deve estar provido de uma compreensão profunda do Dharma; e

4. Deve estar sempre associado a bons amigos e mestres.

Quando estas condições se cumprem, o Samadhi amadurece e então, em primeiro lugar, devido ao poder sustentador do Buda que é concedido ao *Iogue*; em segundo lugar, devido à virtude do próprio Samadhi; e, em terceiro lugar, devido à virtude inerente ao stock acumulado de mérito, todos os Budas aparecem diante do *Iogue* da mesma maneira que as imagens se refletem num espelho.

No início, o *Iogue* ouve falar do nome do Buda Amitabha e da sua Terra de Pureza. Por meio deste nome, visualiza todos os traços excelentes e extraordinários pertencentes au Buda, tais como as suas trinta e duas marcas maiores de masculinidade e as oitenta menores. O *Iogue* também visualizará todas as glórias resplandecentes do Buda enquanto reflete (*nien*) sobre o seu nome com unicidade de pensamento.

Quando este exercício atinge a sua plenitude, a mente do *Iogue* fica purgada de todas as suas impurezas. À medida que se torna pura, o Buda reflete-se nela, e a mente e o Buda são finalmente identificados, como se a mente estivesse a olhar para si mesma ou o Buda para si mesmo e, no entanto, o *Iogue* não está consciente deste facto de identificação. Estar assim inconsciente é o Nirvana. Quando ocorre a mais pequena agitação de um pensamento, a balança da identificação inclina-se e inicia-se um mundo de enfatuações.

Estritamente falando, é duvidoso que o sutra dê tanta importância ao nome e à sua recitação como sustentam os seguidores da Terra Pura. Tanto quanto podemos ver, a visualização desempenha um papel tão importante quanto o pensar no nome. É verdade que sem um nome as nossas mentes são incapazes de se agarrar a seja o que for; mesmo quando existe realmente algo objetivamente em existência, enquanto permanecer inominado não tem realidade para nós. Quando uma coisa obtém o seu

nome, as suas relações com outras coisas ficam definidas e o seu valor plenamente apreciado.

Amitabha é inexistente quando não o podemos invocar por um nome; nomear é criar, por assim dizer. Mas, por outro lado, o mero nomear não se mostra tão eficiente, não produz tantos efeitos, como quando existe por trás dele uma realidade correspondente. O mero proferir o nome "água" não mata a sede; quando esta é visualizada e há uma imagem mental de uma nascente, produz-se um efeito fisiologicamente mais realista; mas é apenas quando há água fresca real diante de nós que é bebida que a sede realmente cessa.

Por meio da pura vontade e imaginação, a imagem mental pode atingir o mais elevado grau de intensificação, mas há naturalmente um limite para os poderes humanos. Quando este limite é alcançado, um salto no abismo só é possível pelo poder sustentador que é agora concedido ao *Iogue* pelos Budas das dez direções. Assim, o nome, a reflexão ou visualização e a实际ização constituem a ordem natural das coisas, desempenhando o papel mais importante no sistema do ensinamento da Terra Pura.

Foi devido à síntese pietista de Shan-tao1 que a meditação visualizadora, a atitude nominalista e o renascimento na Terra Pura foram levados a formar um sistema, o qual devia ser colocado em serviço ativo por meio do *Nembutsu*; isto é, pelo proferir constante e resoluto do nome do Buda Amitabha. Depois dele, a visualização cessou gradualmente de ser defendida e o nominalismo passou a reinar sobre toda a escola da Terra Pura. Provavelmente, o exercício do *koan* tinha vindo a ganhar influência na China por esta altura, a par da prevalência do nominalismo, mas no Japão o estabelecimento da escola da Terra Pura como uma seita independente ajudou grandemente o crescimento do *Nembutsu*; isto é, o *Nembutsu* vocal.

A transição da ênfase do idealismo para o nominalismo, do pensar resoluto para a recitação vocal, pode ser rastreada na seguinte passagem do *An-le-chi* de Tao-ch'o, que responde à questão de como o *Nembutsu* deve ser praticado:

"É como um homem que viaja pelo deserto e acontece ser atacado por um salteador. Este último ameaça desumanamente o viajante com a ponta da espada e, se a sua ordem não for obedecida, está pronto a assassiná-lo. O viajante, fugindo do perigo iminente, avista um rio diante de si. Antes de o alcançar, reflete: 'Quando chegar ao rio, deverei cruzá-lo com a roupa

vestida ou não? Quanto a despir-me, poderá não haver tempo suficiente para isso. Mas, mesmo quando me atirar a ele com todas as minhas coisas vestidas, a minha cabeça e o meu pescoço poderão não estar suficientemente seguros do ataque.' Neste momento crítico, ele não tem, na verdade, outro pensamento senão engendrar a forma de chegar ao outro lado do rio. A sua mente está exclusivamente dedicada a isso. O mesmo se passa com o devoto do *Nembutsu*. Quando pensa no Buda Amitabha, a sua mente deve estar exclusivamente ocupada com o pensamento, de modo a não deixar espaço para mais nada.

"Quer pense (*nien*) no *Dharmakaya* do Buda, quer nos seus poderes sobrenaturais, quer na sua *Prajna*, quer na luz que emana do seu tufo de cabelo, quer nos seus traços físicos, quer no seu Voto Original, que o devoto pronuncie uninterruptedamente (*ch'eng*) o nome do Buda com unicidade de pensamento, de modo a que nenhum espaço fique livre na sua mente para mais nada, e ele com certeza renascerá na presença do Buda."

Num momento tão crítico como o aqui descrito, duvida-se que o devoto tenha espaço suficiente na sua mente para fazer qualquer tipo de reflexão. Tudo o que poderá fazer será pronunciar o nome do Buda, pois não pode ter qualquer tempo psicológico que seja dedicado a pensar nas virtudes ou poderes ou traços do Buda. Neste caso, o seu *Nembutsu* (*nim-fo*, literalmente, "pensar no Buda") não pode ser mais do que um *shomyo* (*ch'eng-ming*, literalmente, "pronunciar ou proferir o nome"). Pois no pronunciar do nome do Buda, isto é, na recitação do *Nembutsu*, todo o seu ser é absorvido; isto é tudo o que pode fazer conscientemente, não podendo haver outros pensamentos no seu campo de consciência.

Shan-tao distingue, no seu comentário sobre o *Sutra das Meditações*, dois tipos de prática devocional para o devoto do *Nembutsu*, a "própria" e a "mista". A "prática própria" consiste em pensar (*nien*) no nome do Buda Amitabha com unicidade de pensamento. Mas aqui também "pensar no nome" não tem significado exceto quando o nome é deliberadamente pronunciado. Este tipo de pensamento é eficaz apenas quando os nervos e músculos vocais são colocados em movimento em acompanhamento com a representação mental. Na verdade, é duvidoso que qualquer pensamento, elevado ou baixo, possa ser levado a cabo sem o seu acompanhamento muscular, por mais ligeiro e impercetível que seja.

Acresce a esse facto psicológico, os filósofos da Terra Pura propõem a teoria de que o nome (*namadheya*) é o repositório de todas as virtudes pertencentes ao Buda, ou seja, de todas as realizações internas e virtudes

pertencentes a um Buda Amitabha, tais como o quádruplo conhecimento, o triplo corpo, o décuplo poder, a quádrupla coragem, etc. Juntamente com todas as suas funções e virtudes externas, incluindo os seus excelentes traços, os seus raios de luz iluminadores, os seus discursos sobre o Dharma, os seus atos de salvação, etc. — estão todos incluídos no nome do Buda Amitabha.1 Assim, como veremos mais adiante, a psicologia e a filosofia combinaram-se para lançar toda a tensão do ensinamento do *Nembutsu* sobre o pronunciamento do nome.

No *Wojo-yoshyu* (Fasc. II, Parte 1), compilado por Genshin (942-1017), que foi um dos precursores da escola Jodo (Terra Pura) do Budismo no Japão, o autor levanta a questão: "O *Nembutsu-samadhi* deve ser ganbo por mera meditação ou por recitação vocal?" A resposta é dada através de uma citação do *Maka-shikwan* de Chisha-daishi (Fasc. II, Parte 1): "Por vezes a recitação e a meditação caminham de mãos dadas, por vezes a meditação precede e a recitação segue-se, por vezes a recitação vem primeiro e depois a meditação. Quando a recitação e a meditação decorrem assim em constante sucessão e sem interrupção, cada pensamento bem como cada som fixa-se em Amitabha."1 Nisto, o *Nembutsu* vocal ainda não é trazido a lume de forma suficientemente proeminente.

Foi Honen (1133-1212) quem, seguindo o ensinamento de Shan-tao, enfatizou o *Nembutsu*; isto é, a recitação do nome do Buda. Esta era considerada a prática mais importante na escola da Terra Pura quando os devotos desejavam renascer na Terra de Amida. Louvar as suas virtudes, fazer oferendas, inclinar-se diante dele, ler os sutras e meditar nele — estas coisas não deviam de modo algum ser menosprezadas, mas o principal ato de piedade consistia na recitação (*ch'eng-ming*). Proferindo constantemente o seu nome com devoção, em qualquer postura em que se esteja, quer sentado ou de pé, deitado ou a caminhar, ele será certamente, decorrido algum tempo, acolhido por Amida na sua morada de felicidade. Isto, segundo os mestres da escola Jodo, está em pleno acordo com os ensinamentos dos sutras; ou seja, com os votos originais do Buda.

Para confirmar esta perspetiva, Honen cita novamente Shan-tao, segundo o qual o *Nembutsu* é mais fácil de praticar do que quaisquer outros atos de devoção. A questão de saber por que razão a meditação é posta de lado em preferência à recitação resoluta é respondida deste modo: "É porque os seres sencientes estão todos pesadamente sobrecarregados com obstáculos, e o mundo no qual vivem está cheio de subtis tentações; é porque a sua mente está demasiado desconcertada, e a sua inteligência

demasiado canhestra, e o seu espírito demasiado errante. A meditação, portanto, não lhes pertence. Compadecendo-se deles, o Buda aconselha-os a concentrarem-se na recitação do seu nome, pois quando esta é praticada sem interrupção o devoto tem a certeza do seu renascimento na Terra de Amida."

Honen procede então à afirmação de que pensar ou meditar é recitar, sendo os dois o mesmo; que pensar em Amida é recitar o seu nome e vice-versa. O *Nembutsu*, "pensar no Buda", passou assim a identificar-se completamente com o *shomyo*, "recitar ou pronunciar o nome"; a meditação transformou-se em recitação. O que se pode denominar a filosofia budista do nominalismo passou a ocupar as mentes os devotos da Terra Pura, pois estes realizam agora a presença no nome de algo que vai totalmente além da conceção. O meu objetivo é agora estudar a significação psicológica deste *Nembutsu* vocal e ver em que relação se encontra com o exercício do *koan*, tal como é praticado pelos seguidores do Zen.

1 Pouco depois disto, Genshin cita outra autoridade do ensinamento Jōdo, Huai-kan:

«Segundo o Sutra das Meditações, aquele que é atormentado ao extremo não tem tempo para pensar no Buda; mas, sendo aconselhado por bons amigos, recita o nome do Buda Amitabha e, desse modo, torna-se capaz de manter a sua recitação ininterruptamente e com sinceridade de coração. — De modo semelhante, aqueles que desejam alcançar um Samadhi através do Nembutsu devem prosseguir a sua recitação em voz audível, sem interrupção, e certamente realizarão o Samadhi e verão a santa assembleia dos Budas diante deles, tão claramente como à luz do dia. — Quanto mais alto recitardes o nome do Buda, com toda a força da vossa voz, mais fácil será alcançar o Samadhi do Nembutsu. Quando a recitação não é suficientemente audível, a mente fica sujeita à dispersão. Isto será constatado pelo próprio iogue, sem necessidade de que outros lho digam.»

4

A Psicologia do Exercício do Shomyo,

e Onde Este Se Relaciona com o Exercício do Koan

Com a vocalização do *Nembutsu*, por um lado, Honen e os seus predecessores não se esqueceram, por outro lado, de enfatizar a importância e a necessidade de um coração crente. Meditar no Buda, como alguém na posse de todas as qualidades virtuosas e também das trinta e

duas marcas de um grande ser, requer sem dúvida uma grande dose de concentração e poderá estar além dos poderes psíquicos de um homem comum. Comparada com isso, a recitação do nome é na verdade muito mais fácil.

Um nome é algo parecido com um símbolo algébrico; tal como *a* ou *b* ou *c* podem representar qualquer tipo de número, o nome Amida pode ser considerado como representando tudo o que está contido na conceção do Buda, não apenas de um Amida, mas de todos os Budas, cujo número está além do cálculo. Quando um homem pronuncia este nome, escava profundamente no conteúdo da sua consciência religiosa. O mero proferir, contudo, não terá qualquer consequência, sendo desprovido de sentido; o proferir deve ser o resultado de um pensamento profundo, de uma busca ardente e de uma grande fé; se não for o resultado de tais anseios intensos, deve ser continuamente fortalecido por eles. Lábios e coração devem estar em pleno acordo na sua prática.

Neste tipo de *Nembutsu*, a mente foca-se no nome e não na forma exterior do Buda. As suas trinta e duas marcas físicas de grandeza não são desenhadas na mente do devoto. O nome possui todo o campo da consciência. Assim lemos no *Sukhavativyuha Menor*: *amitayusas tathagatasya namadheyam srosyati srutva ca manasikarisyati*....1 (Que ele ouça os nomes do Tathagata Amitayus e, tendo-o ouvido, o retenha na mente...).

O tradutor chinês apresenta *chih-ch'ih* para *manasikri*, significando "reter um objeto de pensamento fixamente na mente". O nome em si é mantido no centro da atenção, não como uma mera repetição de lábios, mas como um proferir do coração. Não há dúvida de que este tipo de *Nembutsu* é uma grande ajuda para a concentração. A evocação da forma do Buda está grávida de muitos perigos ou males psicológicos, e o devoto pode tornar-se uma vítima incurável de alucinações. A vocalização é um grande passo em frente para a obtenção de um verdadeiro Samadhi religioso.

O objeto do *Nembutsu*, vemo-lo claramente, passou por modificações. No início, era lembrar o Buda, ansiar por vê-lo novamente tal como tinha vivido entre os seus seguidores — um desejo inteiramente humano e natural. Mais tarde, passou a significar a entrada na presença de um Buda idealizado, vivendo eternamente na Terra de Pureza e Felicidade. E, finalmente, ao reter o nome firmemente na mente, o objeto explícito tornou-se o desejo de voltar a graciosa atenção do Buda para o devoto pecador. Esta modificação é assim interpretada pelos mestres da escola da

Terra Pura como estando em pleno acordo com o ensinamento do Buda, tal como é exposto nos vários sutras pertencentes a essa escola.

Mas a questão que aqui surge é: não haverá um pano de fundo psicológico que elicie esta modificação gradual? Não terá o *Nembutsu* vocal qualquer objeto implícito? Não terá outro objeto senão dirigir o devoto para la Terra Pura de Amida? Os mestres poderiam não estar conscientes do facto, mas não haveria uma experiência psicológica por parte deles que os fizesse ensinar o simples *Nembutsu* vocal em vez de outros atos religiosos, tais como a leitura de sutras, a meditação no Buda, o inclinar-se diante dele ou o cantar de hinos de louvor?

1 Na versão de Hsuan-tsang não é feita qualquer referência à recitação (ch'eng ou ming), rezando assim: "Se os filhos e filhas de boa família desejarem entrar neste Samadhi, que se retirem para um local solitário, longe da confusão, e que se sentem de pernas cruzadas sem pensar em formas de qualquer tipo; que eles, a fim de beneficiar todos os seres sencientes, com unicidade de mente e coletivamente tomem posse do nome do [Buda] e reflitam bem sobre a sua personalidade, enquanto se voltam na direção onde o Buda está e se colocam de frente para ele na atitude adequada. Ter os seus pensamentos continuamente fixos neste único Buda é, por esse meio, ver todos os Budas do passado, do presente e do futuro."

2 Temos simplesmente "escuridão e iluminação".

1 Falecido em 681 d.C.

1 De Passagens de Honen Relativas à Seleção e aos Votos Originais (Senchaku-Hongan-Nembutsu-Shu), Fasc. I. Nisto, Honen tenta explicar a sua posição como fundador da escola do Nembutsu no Japão.

1 O Tripitaka Taisho, N.º 1911.

1 Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Vol. I, Parte II, p. 96.

Se o aprimoramento moral ou espiritual tiver de ser alcançado, o mero proferir do nome, mesmo que seja o nome do Santíssimo, não parece elevar a mente tanto quanto o meditar nele e o ler os seus sermões. Os instrutores da Terra Pura acreditavam honestamente nos sutras quando o *Nembutsu* vocal foi recomendado. Mas, no que diz respeito aos sutras, estes ensinam muitas outras coisas também, e, se os instrutores assim o desejassem, poderiam neles desenvolver alguns outros ensinamentos que não o *Nembutsu*. Pois um sutra ou, na verdade, qualquer literatura religiosa

presta-se geralmente, de acordo com a experiência pessoal do leitor, a variedades de interpretação.

O desenvolvimento do *Nembutsu* vocal, portanto, deve ser considerado como tendo o seu fundamento psicológico, bem como os seus fundamentos filosófico e religioso. Era, escusado será dizer, o lado filosófico que governava principal e, por isso, conscientemente a consciência religiosa dos instrutores. Seria contra a razão afirmar que a psicologia do *Nembutsu* vocal é tudo o que constitui o fundamento dos ensinamentos da Terra Pura. Pois conceções como o pecado, a realidade do sofrimento e o amor omnipresente de Amida são também fatores essenciais, mas o meu estudo presente visa unicamente analisar o aspeto psicológico da questão.

Dar um nome é discriminar; discriminar é reconhecer a realidade de um objeto individual, e torná-lo acessível à compreensão humana bem como ao coração humano. Portanto, quando o nome é pronunciado, sentimos que o próprio objeto está connosco, e foi um processo de desenvolvimento extremamente natural que o pensar no Buda se transformasse gradualmente no pronunciar do seu nome.

Mas o que desejamos examinar agora é que o nome do Buda continuou a reter a sua forma original em sânscrito, ou antes a sua transliteração, ao longo da sua longa história na China e no Japão. Por que razão não se dirigiam ao Buda pelo equivalente chinês ou japonês, em vez de o fazerem pelo sânscrito original ou modificado? *Namu amida butsu* e *Nan wu o mi to fo* são a forma japonesa e a chinesa de ler *namo 'mitabhaya buddhaya*. *Namo* ou *namas* significa “adoração” ou “saudação”, e *mitabhaya buddhaya* significa “ao Buda da Luz Infinita”, o que em chinês é *kuei i wu liang kuang fo*. Por que razão não diziam “Adoração ao Buda da Luz Infinita”, em vez de “*Namu Amida Butsu*” ou “*Nan-wu O-mi-to Fo*”?

Estas transliterações não fazem normalmente sentido para a mente japonesa ou chinesa, visto que são sons sânscritos modificados e aparentemente não carregam qualquer significado. É para elas uma espécie de *Dharani* ou *Mantram* que deve ser pronunciado tal como está, sem tradução; pois, quando traduzido, um *Dharani* não transmite nenhum pensamento inteligente, não sendo mais do que um fluxo de jargão. Qual foi a razão disto — a inteligência ceder o passo à não-inteligência, o sentido ao não-sentido, a clareza à obscuridade, a discriminação à não-discriminação? Porquê, a toda a hora, *Namu Amida Butsu*, *Namu Amida Butsu*?

Em meu entender, a razão deve ser procurada não no efeito mágico do nome em si, mas no efeito psicológico da sua repetição. Onde quer que haja um significado inteligente, este sugere uma cadeia interminável de ideias e sentimentos que lhe estão associados; a mente torna-se então ou ocupada a operar um tear lógico, ou inextricavelmente envolvida nas malhas da imaginação e da associação. Quando sons sem significado são repetidos, a mente para aí, não tendo oportunidades de deambular. As imagens e as alucinações são menos propensas a invadi-la. Para usar a terminologia budista, a poeira externa da discriminação cobre a superfície brilhante original do espelho interior da iluminação.

Para evitar esta tragédia, é necessário que os sons destinados ao *Nembutsu* vocal sejam desprovidos de significado inteligível. Quando o *Nembutsu* reflexivo e o meditativo se desenvolveram para o *Nembutsu* vocal, deve ter havido alguma experiência psicológica do género por parte dos mestres que queriam concentrar as suas mentes na própria Condição de Buda e não na personalidade do Buda. O pensamento da personalidade do Buda, tal como eles o viam, exige um processo mais elevado de mentalidade e, no entanto, nem sempre rende resultados genuínos.

Os mestres Jodo são sempre bastante enfáticos quanto à tripla atitude mental que deve acompanhar sempre o *Nembutsu* vocal: 1. Sinceridade de coração; 2. Interioridade da fé; e 3. O desejo pela Terra de Amida. Sem estes fatores subjetivos, na verdade, nenhuma quantidade de *Nembutsu* terá utilidade para o devoto no ganho do objeto do seu desejo. Mas os mestres, no seu desejo aparentemente demasiado ardente de propagar o chamado método fácil de salvação, e de trazer à luz mais forte possível a necessidade do *Nembutsu* vocal, parecem por vezes pôr de lado a importância destas condições subjetivas.

Como resultado, os estudantes das escolas da Terra Pura são frequentemente atraídos de forma demasiado irresistível para o *Nembutsu* vocal, em detrimento das condições subjetivas corretas. Isto não está certo, mas alguém se pode interrogar se não haverá algo na atitude dos mestres que justifique esta suposição errónea. Não estarão eles a enfatizar a importância dos fatores subjetivos a fim de tornar o *Nembutsu* vocal eficaz na sua máxima extensão? Se um homem tivesse todos estes requisitos internos preenchidos, não parece importar muito, no que diz respeito à lógica comum, se ele era um devoto da leitura de sutras, ou de inclinações, ou do *Nembutsu* vocal. Mas os mestres, especialmente da escola Jodo de Genku e Honen, são inequivocamente insistentes em proferir o nome do

Buda na forma de "*Namu Amida Butsu*" como a prática mais essencial, relegando todos os outros exercícios devocionais para uma categoria secundária. De acordo com eles, portanto, o "*Namu Amida Butsu*" é o que finalmente garante o renascimento de alguém na Terra da Bem-Aventurança.

Como pode ser assim, a menos que o *Nembutsu* vocal funcione de alguma maneira misteriosa na consciência do devoto? Quando um certo estado de consciência é induzido pelo pronunciar repetido do nome do Buda, é provável que o próprio Buda venha a tomar posse da mente, por cujo meio o devoto fica seguro do seu destino futuro. Seria esta psicologia o que era visado por Shan-tao, Honen e outros instrutores da escola Jodo?

Quando tão grandes instrutores Jodo como Shan-tao, Tao-ch'o e Huai-kan apontam dois caminhos de renascimento na Terra Pura, (1) dizer o *Nembutsu* e (2) praticar outros atos meritórios, e preferem o primeiro ao segundo como estando mais em acordo com os ensinamentos dos sutras, e mais ainda quando identificam "pensar em" ou "meditar em" (*nien* em chinês, *anusmriti* em sânscrito) com "vocalizar" ou "proferir" (*sheng*), dizendo que pensar no Buda é proferir o seu nome, encontrarão eles esta razão para a identificação na lógica ou na psicologia?

Logicamente, pensar intensamente num objeto não significa necessariamente proferir o seu nome; o pensar é independente do proferir do seu nome; o pensar é independente do proferir, especialmente quando a mente se detém meditativamente num objeto de devoção e reverência. Mas, como questão de facto psicológico, o pensar em ideias abstratas é grandemente ajudado pelo olhar para algumas representações gráficas, letras ou diagramas, e também pelo pronunciar nomes mental ou audivelmente. Fundados neste facto psicológico, eles devem ter chegado à conclusão de que pensar no Buda é proferir o seu nome, que o pensar e o proferir são idênticos.

E novamente, de acordo com o comentário de Huai-kan1 sobre a notável passagem no *Tai-chi yueh-tsang Ching*2: "Por meio do grande pensar (*nien*) vê-se o grande Buda, e por meio do pequeno pensar, o pequeno Buda. Grande pensar significa chamar pelo [nome do] Buda num tom elevado; pequeno pensar, num tom baixo." Embora eu não esteja inteiramente seguro quanto ao que se quer dizer exatamente por "ver o grande Buda e o pequeno Buda", vê-se prontamente que os instrutores estão aqui a fazer muito do facto de se dizer o *Nembutsu* em voz alta. Quanto mais esforço muscular fizermos ao proferir o nome do Buda, mais

elevado grau de concentração será atingido, e assim a retenção em mente de "*Namu Amida Butsu*" será tanto mais eficaz.

Qualquer que fosse a interpretação doutrinária dada ao facto, os instrutores devem ter tido alguma experiência psicológica antes de confirmarem a identificação do pensar (*nien*) e do proferir (*sheng*). Não vemos aqui algo da psicologia Zen na qual o "*'Wu', 'Wu', todo o dia hoje, e 'Wu', 'Wu', repetidamente todo o dia amanhã*"1 é praticado? Daí a sua exortação para dizer o *Nembutsu* todo o dia, ou todos os dias regularmente, ou tantas vezes por dia — dez mil vezes, cinquenta mil vezes, e até mesmo até cem mil vezes por dia. Há um templo Jodo em Quioto cujo nome é "Um Milhão de Vezes", referindo-se ao número de *Nembutsu* vocais a ser repetido. O facto mental de que a vocalização ajuda a concentração é a base da doutrina do *Nembutsu* vocal (*shomyo*, ou *sheng-ming*).

Quando o nome do Buda é tão frequentemente repetido como dez ou vinte mil vezes de seguida, a prática torna-se mecânica, sem esforço consciente, portanto sem realização consciente dos três fatores de devoção. Será esta mecanização de considerar o meio eficaz para o renascimento? Não haverá necessidade de o devoto fazer um esforço determinado para crescer na sua crença e devoção? Produzirá este constante murmurar ou proferir de sons sem significado na consciência do devoto um sentido definido de segurança por cujo meio este não abrigue qualquer dúvida quanto ao seu renascimento na Terra Pura, ou quanto à sua salvação através da graça de Amida?

Quando o *Nembutsu* é transformado no pronunciar de um *Dharani* sem qualquer referência consciente ao seu significado, literário e devocional, o seu efeito psicológico será criar um estado de inconsciência no qual as ideias e sentimentos que flutuam superficialmente são apagados. Moralmente falando, esta é uma condição de inocência, já que não há discriminação do bem e do mal, e desta forma os instrutores Jodo afirmam que o *Nembutsu* apaga todos os pecados acumulados durante as vidas de alguém em incontáveis eras passadas.

A repetição perpétua de "*Namu Amida Butsu*"1 tem o seu paralelo no Sufismo, cujos seguidores repetem o nome "Allah", como foi observado por R. A. Nicholson em *Estudos sobre o Misticismo Islâmico*2, "como um método praticado pelos místicos muçulmanos para provocar o *fana*, i.e. o desvanecimento do eu, ou na frase de Pascal, '*oubli du monde et de tout hormis Dieu*'".

Não podemos pensar que a mera repetição de "*Namu Amida Butsu*" assegure ao devoto o seu renascimento na Terra Pura, apesar de toda a garantia que é dada nos sutras e pelos instrutores dessa escola, a menos que a repetição produza um certo efeito mental no qual ele atinja a realização por si mesmo. E não será esta realização o que é conhecido como o Samadhi do Nembutsu ou o Samadhi da Unicidade (*ekavyuha*)?

No *Anrakushu* (*An-le-chi*, Parte II) de Tao-ch'o, as passagens que se referem a este Samadhi são citadas de vários sutras. A intenção do autor aqui é provar que o Samadhi é o meio eficaz de trazer o devoto à presença de todos os Budas do passado, do presente e do futuro. Mas, do ponto de vista da salvação (ou iluminação), qual é a utilidade de ver os Budas a menos que a sua garantia de salvação evoque o sentido da sua verdade na consciência do devoto? O ver o Buda objetivamente deve estar em correspondência com a realização interior e, no que diz respeito à psicologia, a realização interior é o tema de consideração mais importante.

Existe um sutra intitulado *Bosatsu Nembutsu Sammai (samadhi) Kyo*, traduzido pela primeira vez por Dharmagupta de Sui, no qual todas as instruções necessárias relativas à prática do Samadhi do Nembutsu são dadas em pormenor. De acordo com esta obra, o principal mérito decorrente do Samadhi parece ser a realização da suprema iluminação. Evidentemente, o entrar na presença de todos os Budas não é para vê-los na sua companhia como seres espiritualmente iluminados, para estar em comunhão com eles num mundo que transcende todas as formas de corporeidade. O devoto é persuadido a praticar o *Nembutsu* a fim de ver os Budas, mas quando ele entra realmente num Samadhi, vê-os de uma forma bastante diferente daquilo que poderia ter esperado no início.1

Honen cita no seu *Senjaku-shu*, Parte II, uma passagem de *Vidas dos Devotos Seguidores da Escola da Terra Pura*, na qual é feita referência à obtenção do Samadhi por parte de Shan-tao. De acordo com este relato, o Samadhi, entre outras coisas, parece dar a alguém uma visão profética sobre a condição espiritual de outrem; pois o relato revela que Shan-tao podia falar sobre as vidas passadas do seu próprio instrutor, Tao-ch'o, e também sobre o renascimento deste último na Terra de Amida.

Mas o facto de o Samadhi não poder ir mais longe do que a obtenção destes poderes miraculosos, podemos dizer que não tem muito a ver com o aprimoramento espiritual de alguém e com a garantia de emancipação. Deve haver algo mais no Samadhi adquirido por meio do *Nembutsu*. Os instrutores da escola da Terra Pura têm estado demasiado ansiosos por

avançar as suas perspetivas religiosas relativas ao renascimento após a morte, ignorando o efeito psicológico que se segue com certeza à repetição constante de "*Namu Amida Butsu*". Têm estado demasiado ocupados a lembrar-nos desta era degenerada na qual a forma pura do Budismo é demasiado difícil de se manter por si mesma e, portanto, que o proferir do nome do Buda é o melhor, o mais fácil e o mais seguro para os seres desta era degenerada entrarem na presença dos Budas e serem abraçados nos braços do seu amor infinito.

A este respeito, Shinran empurrou esta ideia até ao seu limite lógico máximo; pois ele afirma, em ligação com o renascimento de alguém na Terra Pura através do proferir do nome do Buda apenas dez vezes, que "isto não significa meditar especificamente e silenciosamente no Buda, ou pensar nele intensamente, mas meramente pronunciar o nome". Com todas as suas expostulações sobre o *Nembutsu*, sobre dizê-lo uma vez ou até dez vezes, o que certamente será ouvido pelo Buda, não posso imaginar que os instrutores estivessem totalmente inconscientes da psicologia do *Nembutsu*, como já foi referido.

5

Qual é o Objeto do Exercício do Nembutsu?

Alguém pode perguntar nesta ligação: seja qual for o conteúdo do Samadhi, qual é o verdadeiro objeto do *Nembutsu* — o renascimento na Terra Pura ou o próprio Samadhi? Ou será o Samadhi uma espécie de antegosto do renascimento? Nenhum instrutor do Jodo, tanto quanto consigo saber, nos torna este ponto inteiramente claro. Mas, se pudermos ver a questão desta forma, o Samadhi pode ser considerado como o aspeto subjetivo e psicológico do exercício do *Nembutsu*, e o renascimento como o aspeto objetivo e ontológico.

Neste caso, o Samadhi e o renascimento são apenas a mesma coisa descrita de duas maneiras, mas como o Samadhi é alcançável nesta vida enquanto o renascimento é um assunto que ocorre após a morte, o Samadhi deve ser considerado idêntico ao renascimento num sentido extremamente específico; isto é, o renascimento não deve ser julgado como um evento objetivo e temporal, mas como uma forma de garantia subjetiva de uma coisa que certamente irá ocorrer. Se assim for, o renascimento significa uma regeneração espiritual e, como tal, pode ser considerado idêntico ao Samadhi.

Esta perspetiva do Samadhi é apoiada no *Anjin Keisujosho* por um autor desconhecido, que é, contudo, um dos livros mais significativos sobre o ensinamento da escola Jodo. Nisto o autor afirma que a fé deve ser firmemente estabelecida pela realização do Samadhi — a fé no voto original de Amida pelo qual o devoto está seguro do seu destino futuro. Pois o Samadhi obtém-se quando a mente do devoto está tão perfeitamente identificada com a mente de Amida que a consciência do dualismo é totalmente apagada dela.

Esta conclusão, não apenas na lógica mas a partir do ponto de vista factual, é inevitável, visto que toda a estrutura da filosofia budista se baseia num monismo idealista, e nenhuma exceção deve ser feita em relação ao Jodo realista. Leia-se isto do *Sutra da Meditação*:

"O Buda disse a Ananda e Vaidehi: Após terdes visto isto, deveis pensar no Buda. Podereis perguntar, Como? Cada Buda-Tathagata tem o seu corpo no mundo espiritual (*dharmadhatu*) e entra na mente de cada ser senciente. Portanto, quando pensais no Buda, a vossa própria mente torna-se dotada das trinta e duas marcas de grandeza e também das oitenta marcas secundárias de excelência. Esta mente é transformada na Condição de Buda, esta mente não é outra senão o próprio Buda. O oceano do verdadeiro omniconhecimento possuido pelos Budas cresce a partir da vossa própria mente e do vosso pensamento. Por esta razão, deveis aplicar-vos com unicidade de pensamento à meditação no Buda-Tathagata, que é um Arhat e um Totalmente Iluminado."

No *Sutra Pratyutpannasamadhi*1, que é considerado pelos instrutores Jodo como uma das fontes dos seus ensinamentos, temos isto:

"E novamente, Bhadrapala, quando um jovem de belo aspeto deseja ver os seus próprios traços, feios ou belos, pega num vaso de óleo refinado ou de água limpa, ou traz um cristal ou um espelho. Quando qualquer um destes quatro objetos reflete a sua imagem nele, ele sabe definidamente como aparenta, feio ou belo. Bhadrapala, pensas que aquilo que o jovem vê nestes quatro objetos já existia lá antes?

"Respondeu Bhadrapala, Oh não, Abençoado."

**Traduzido para chinês pela primeira vez por Chih Lou-chia-ch'an, que chegou à China na segunda metade do século II, durante a dinastia Han Oriental. A tradução inglesa foi extraída de uma publicação japonesa (1895), baseada nos quatro fascículos de Chin Lou-chia-ch'an (c. 179 d.C.), sendo mais inteligível, embora Chin Lou-chia-ch'an seja mais*

conhecido entre os estudiosos da escola da Terra Pura. Taisho Tripitaka, n.º 416.[19]*

1 Citado por Honen no seu Senjaku-shu, Fasc. I.

2 Candragarbha, traduzido para chinês por Narendrayasas, 550-577 d.C.

1 Numa das cartas de Kung-ku Lung.

1 Na recitação prática, isto é pronunciado algo como namu amida bu, namu amida bu...

2 Pp. 79-81.

1 Cf. a nota de Hakuin sobre os dois devotos Jodo contada mais adiante, p. 181.

1 Ver nota anterior na p. 152.

"Deve ser considerado totalmente como uma não-entidade? "Oh não, Abençoado. "Deve ser considerado como estando dentro deles? "Oh não, Abençoado. "Deve ser considerado como fora deles? "Oh não, Abençoado. Como o óleo, a água, o cristal e o espelho são claros, transparentes e livres de lama e poeira, a imagem reflete-se neles quando uma pessoa se coloca diante deles. A imagem não sai do objeto, nem entra neles a partir do exterior, nem está lá por si mesma, nem é construída artificialmente. "A imagem vem de nenhures, desvanece-se para nenhures; não está sujeita ao nascimento e à morte; não tem morada fixa.

"Quando Bhadrapala terminou de responder deste modo, o Buda disse: "Bhadrapala, assim é, na verdade, como dizes. Quando os objetos são puros e limpos, a imagem reflete-se neles sem grande dificuldade. Assim é com o Bodhisattva. Quando medita nos Budas com unicidade de pensamento, ele vê-os; tendo-lhe aparecido, eles permanecem com ele; permanecendo com ele, explicam-lhe as coisas que ele deseja compreender. Sendo assim iluminado por eles, ele fica deleitado; agora reflete: De onde vêm estes Budas? E para onde se desvanece este meu corpo? Quando ele reflete deste modo, vê que todos os Tathagatas vêm de nenhures e não vão para nenhures. O mesmo se passa com o meu próprio corpo; não tem um caminho definido pelo qual venha, e como pode haver qualquer retorno para onde quer que seja?

"Ele reflete novamente: Este triplo mundo existe apenas por causa da mente. De acordo com o próprio pensamento, alguém se vê na sua própria

mente. O meu ver agora o Buda é segundo a minha própria mente; a minha mente torna-se o Buda; a minha mente em si é o Buda; a minha mente em si é o Tathagata. A minha mente é o meu corpo, a minha mente vê o Buda; a mente não se conhece a si mesma, a mente não se vê a si mesma. Quando os pensamentos são agitados, há o Nirvana. Todas as coisas não têm realidade em si mesmas, tomam a sua ascensão devido ao pensamento e às leis da originação. Quando aquilo que é pensado desvanece, o próprio ser que pensa desvanece. Bhadrapala, deves saber que todos os Bodhisattvas por meio deste Samadhi atingiram a grande iluminação."

Olhando para o Samadhi do *Nembutsu* a partir deste ponto de vista idealista absoluto — o Samadhi que é realizado pela repetição constante de "*Namu Amida Butsu*" —, podemos afirmar que o Samadhi, o estabelecimento da fé no Buda e a garantia do renascimento na sua Terra de Pureza descrevem um único e mesmo facto psicológico que constitui o fundamento da doutrina Jodo (Terra Pura).

Honen diz no seu comentário sobre o *Sutra da Meditação* que o devoto deve ser como um homem que perdeu os seus sentidos, ou como uma pessoa surda-muda, ou como um idiota, quando se dedica exclusivamente à prática do *Nembutsu*, pronunciando o nome do Buda dia e noite, quer sentado ou de pé, deitado ou a caminhar, e por qualquer período de tempo: um dia, dois dias, uma semana, um mês, um ano, ou até mesmo dois ou três anos. Quando a prática é levada a cabo de tal maneira, o devoto certamente atingirá algum dia o Samadhi e terá o seu olho do Dharma aberto, e vislumbrará um mundo que está totalmente além do pensamento e da imaginação. Isto é "um reino misterioso onde todos os pensamentos cessam e todas as imaginações são varridas, estando em plena correspondência com um estado de Samadhi".

Neste Samadhi onde o devoto está plenamente confirmado na fé, de acordo com o autor do *Anjin Ketsujosho*, "O corpo torna-se '*Namu Amida Butsu*' e a mente torna-se '*Namu Amida Butsu*'". Se assim é, não é este um estado místico de consciência correspondente àquele que é realizado pelo exercício do *koan*?

A alegação explícita feita pelos instrutores Jodo de que la repetição do *Nembutsu* é o método mais fácil de salvação para todos os seres baseia-se, escusado será dizer, no voto original de Amida, no qual o Buda assegura aos seus seguidores o seu renascimento na sua Terra de Bem-Aventurança, se eles apenas pronunciarem o seu nome como mostra da sua boa fé e vontade de serem assim salvos.

Para reforçar ou fortalecer o seu ensinamento, eles descrevem, por um lado, em termos brilhantes as belezas da Terra Pura, enquanto, por outro lado, nunca se cansam de retratar as misérias e os horrores deste mundo, e a pecaminosidade e a ignorância impotente dos seres que nele habitam. Portanto, aqueles que desejam ser ajudados por esta doutrina terão de ser devotos fervorosos de "*Namu Amida Butsu*" e estar a pronunciar e a recitar a frase a toda a hora.

Mas, quando estão a fazer isto, o seu objeto último de serem membros da comunidade da Terra Pura pode gradualmente dar lugar à própria prática diária imediata do *Nembutsu*. E mesmo quando a sua atenção deliberada se foca nele, a psicologia do inconsciente pode começar a funcionar por si mesma, independentemente do objetivo último, que se supõe ter lugar no fim desta vida; pois os acontecimentos mais próximos exigem sempre a mais íntima e intensa concentração de mente.

Permita-se que esta concentração seja elevada ao tom mais alto e haverá a intuição de verdades místicas tais como estas: o renascimento é o não-nascimento; pensar no Buda é não ter qualquer pensamento; cada momento é o último; esta mente não é outra senão o próprio Tathagata; enquanto o corpo pertence a este mundo, a mente está a deleitar-se na Terra Pura; este corpo, tal como é, é da mesma ordem que o Bodhisattva Maitreya, etc. Tais afirmações parecem não ser tão tipicamente Jodo; na verdade, vão muito contra a sua tendência geralmente realista, mas não podemos ignorar totalmente este misticismo que entra nos fundamentos estruturais do Jodo prático, e não há dúvida de que isto provém da psicologia do *Nembutsu*.

O Ramo Shin da seita da Terra Pura enfatiza a fé como a única condição de renascimento na terra de Amida. Confiança absoluta é colocada na sabedoria do Buda, a qual vai totalmente além da conceção humana. Depositeis, portanto, a vossa fé nesta sabedoria operadora de prodígios de Amida e sereis imediatamente acolhidos por ele; não há necessidade de ficardes à espera do último momento em que um bando de Budas acolhedores desce do alto; nem precisais de nutrir quaisquer receios ansiosos sobre o vosso destino após a morte, pensando se estais ou não, afinal, destinados ao Naraka (inferno). Tudo o que é exigido de vós é abandonar todos os pensamentos a vosso respeito e depositar a vossa confiança incondicional no Buda, que sabe melhor como cuidar do vosso bem-estar.1

Não precisais de vos preocupar de todo com a última hora em que tendes de vos despedir desta vida na terra. Se, enquanto vivíeis, tivésseis sido instruídos por um conselheiro sábio e tivésseis despertado um único pensamento de confiança no Buda, esse momento de despertar era para vós o último momento na terra. Quando, confiando no voto original de Amida, "*Namu Amida Butsu*" é pronunciado uma vez, estais seguros do renascimento na sua Terra; pois este coração crente é o renascimento.2

Mas como pode alguém realmente ter este coração crente que eleva o possuidor imediatamente à ordem do Totalmente Iluminado, trazendo-o até à companhia inclusive de Maitreya?3 O mero escutar os instrutores não o fará. Nem o fará o mero dizer do *Nembutsu*. Como se chega a ter esta fé absoluta — a fé que é evidentemente a mesma em substância que a iluminação? Como podemos estar seguros do nosso renascimento? Como chegamos a não abrigar dúvidas quanto ao nosso destino futuro?

Um certo estado de consciência deve ser despertado dentro de nós, por cujo meio possamos ser confirmados na nossa fé. O raciocínio, ou o ler os sutras, ou o escutar os discursos dos sábios e iluminados não induzirá esta consciência. Como a história das religiões nos diz, deve haver uma visão intuitiva sobre a verdade, que é o abandono do eu no voto original de Amida. E não é este o momento em que "*Namu Amida Butsu*" jorra do coração mais íntimo (*adhyasana*) de alguém? Não é isto o que os instrutores Shin querem dizer quando dizem: "Proferi o Nome uma vez, e estais salvos"?

6

O Misticismo do Nembutsu,

e o Proferir do Nome

Quando interpretamos assim o *Nembutsu*, somos capazes de compreender o discurso de Ippen:1 "O renascimento significa o primeiro despertar do pensamento, e isto assume uma existência, i.e., alguém em quem um pensamento é despertado. O próprio '*Namu Amida Butsu*' é o renascimento, e o renascimento é o não-nascimento. Quando esta realização ocorre, chamo-lhe provisoriamente o primeiro despertar do pensamento. Quando alguém está absorvido no nome do Buda que está acima do tempo, há o renascimento que não conhece princípio, não conhece fim.

"Por vezes faz-se a distinção entre o último momento da vida e a vida quotidiana, mas este é um ensinamento que se baseia num pensamento

confuso. No próprio '*Namu Amida Butsu*' não há último momento, não há vida quotidiana; é uma realidade que permanece através de todos os períodos do tempo. No que respeita à vida humana, esta é uma série de momentos que duram apenas entre uma inspiração e uma expiração e, portanto, o próprio momento do pensamento é o último momento da vida. Se assim for, cada momento de pensamento é o último momento e cada momento é um renascimento."

O significado desta prolação mística de Ippen tornar-se-á mais transparente quando as seguintes citações forem analisadas. "Quando a mente (ou consciência) de alguém é totalmente anulada ao dizer '*Namu Amida Butsu*', este é o pensamento correto para o último momento." "Existe o nome do Buda apenas, e além dele não há nem aquele que o diz, nem aquele a quem é dirigido. Existe o nome do Buda apenas, e além dele não há renascimento. Todas as coisas existentes são virtudes incluídas dentro do próprio corpo do nome do Buda. Se assim for, quando atingis a perceção de todas as coisas como não-nascidas, onde todos os vestígios de uma mente consciente desvanecem, dizendo '*Namu Amida Butsu*', um primeiro pensamento então despertado é chamado o pensamento correto do último momento de alguém; pois isto não é outro senão o pensamento da iluminação, que é '*Namu Amida Butsu*'."

"Mais vale ser possuido pelo nome do que estar a possuir o nome. Todas as coisas são de uma só mente, mas esta mente não se manifesta por si mesma. O olho não se pode ver a si mesmo, a madeira não se pode queimar a si mesma embora seja por natureza combustível. Mas segurai um espelho diante de vós e o olho pode ver-se a si mesmo — esta é a virtude do espelho. E o espelho é aquele que é possuído por cada um de nós e é conhecido como o Grande Espelho da Iluminação; é o nome já realizado por todos os Budas. Sendo assim, vede os vossos próprios traços originais no Espelho da Iluminação. Não lemos no *Sutra da Meditação* que é como ver o próprio rosto no espelho?

"Novamente, a madeira será queimada quando inflamada pelo fogo — o fogo que queima é idêntico ao fogo que está latente na madeira. É assim, através da concordância de causas internas e externas, que todas as coisas são trazidas à existência real. Embora sejamos todos dotados da natureza de Buda, esta por si só não queima as paixões a menos que seja acendida pelo fogo da sabedoria transcendental que é o nome (*namadheya*). A escola Jodo ensina que para tomar posse de um objeto alguém tem de se afastar dele. A injunção deve ser lembrada nesta ligação."

Literalmente, "*Namu Amida Butsu*" não é o nome (*namadheya*) em si; contém mais do que isso, porque *namu* (*namas* em sânscrito) significa "adoração" ou "saudação"; mas geralmente toda a frase, "*Namu Amida Butsu*", é considerada como o nome, e o seu funcionamento misterioso é exaltado. Os mestres da escola da Terra Pura esgotaram a sua ingenuidade filosófica sobre o assunto, mas estranhamente mantêm-se calados sobre o aspeto psicológico da experiência. Talvez este silêncio provenha da sua conceção de Amida, que é fundamentalmente ontológica.

Mas quando se afirma que o nome sozinho existe e assim nele desvanece o contraste dualista daquele que o repete e daquele a quem é dirigido, esta é a afirmação de uma experiência mística e não de uma reflexão metafísica. A experiência que surge do proferir do nome é da mesma natureza que aquela que resulta do exercício do *koan*. Quando o aspeto objetivo da experiência é interpretado metafisicamente, o nome é objetivado e Amida é o absoluto "outro-poder"; mas, por outro lado, permita-se que o devoto seja um seguidor do Zen, e a sua compreensão do mesmo será minuciosamente idealista.

O autor do *Anjin Ketsujosho* também pode, tal como Ippen, ser considerado um defensor enfático do nome, pois diz: "Como não há um momento de separação entre o devoto que diz '*Namu*' e o próprio Amida-butsu, cada pensamento por ele acalentado é '*Namu Amida Butsu*'. Sendo assim, cada respiração sua nunca esteve, nem por um momento, separada das virtudes do Buda; todo o seu ser, na verdade, é a substância de '*Namu Amida Butsu*'. [...] Quando há uma compreensão quanto ao significado do Nembutsu-Samadhi, tanto o seu corpo como a sua mente são '*Namu Amida Butsu*'.

"Por essa razão, quando todos os seres do passado, do presente e do futuro elevam um pensamento de fé [no voto original de Amida], o próprio pensamento regressa ao único pensamento de Iluminação [que foi originalmente despertado no Buda]; e as mentes de todos os seres sencientes nas dez direções, quando proferem o nome, também regressam ao único pensamento de Iluminação. Nenhum pensamento, nenhuma prolação jamais emitida pelos devotos permanece com eles [todos regressam à fonte de onde vem a Iluminação]. Como o voto original é um ato no qual o nome e a essência são sintetizados, o nome contém em si toda a essência da Iluminação e, como é assim a essência da Iluminação, é o renascimento por parte de todos os seres nas dez direções."

Quer os mestres da escola Jodo, incluindo a Shin, estejam conscientes do facto ou não, há algo de distintamente psicológico nas suas conclusões metafísicas, ou na sua teologia, se esse termo pudesse ser usado no Budismo. A psicologia não pode ser considerada tudo na religião, embora constitua o trabalho de base da mesma. Assim, mesmo na Shin, onde a fé é feita o princípio principal dos seus ensinamentos, há muitas afirmações de Shinran, o seu fundador, que são inteligíveis apenas se a sua experiência mística for levada em consideração.

Por exemplo, quando ele ensina a identidade do nome e do voto original no seu ir além da compreensão humana, baseia-se no próprio ensinamento do Buda. A explicação é bastante simples, mas como ficamos confirmados na nossa crença? Especialmente quando os mestres de Shin todos nos exortam a abandonar a aprendizagem e o raciocínio, como podemos aceitar tudo o que é derramado nas nossas cabeças de forma algo mecânica; ou seja, sob que autoridade? Algum estado psicológico deve vir até nós, mesmo para as mentes mais ilógicas, que nos leve a dizer "sim" a tudo o que nos é dito para acreditar. Por que razão o nome deve ser pronunciado em adição ao acreditar no voto? Pode ser que o pronunciar seja o acreditar e vice-versa, mas esta identificação, também, deve ser um resultado da experiência e não uma inferência lógica.

"O voto e o nome não são duas coisas separadas, pois não há nome separados do voto, nem há qualquer voto separado do nome. Mesmo fazer esta afirmação envolve a compreensão humana. Quando, acreditando no voto como além da compreensão e também no nome como além da compreensão, proferis o nome em unicidade de pensamento, por que haveríeis de exercitar a vossa própria compreensão?"1

O acreditar sozinho parece ser suficiente para garantir o renascimento de um homem na Terra Pura, ou na Iluminação, e por que razão este proferir do nome deve ser considerado essencial também? Não há proferir do nome, é declarado, separado da fé, e também não há pensamento crente disjunto do nome; mas por que razão é dada tanta importância ao nome? Por que é "*Namu Amida Butsu*" tão essencial para a confirmação da fé?

O nome, cujo significado consiste em não ter significado visto que transcende a relatividade do conhecimento humano, deve ser demonstrado uma vez na experiência antes que alguém perceba que é realmente assim. "*Namu Amida Butsu*", a partir do ponto de vista Zen, é um *koan* dado aos seguidores da escola da Terra Pura. Um dia o mistério do nome é realizado à medida que este é proferido, e este é o momento em que a chave é

entregue na mão do devoto, a quem todo o tesouro da consciência religiosa é agora confiado em segurança.

"O voto original de Amida é acolher qualquer pessoa na sua Terra de Bem-Aventurança que profira o seu nome em absoluta confiança; sendo assim, benditos são aqueles que proferem o nome. Um homem pode ter a fé, mas se não proferir o nome, a sua fé não terá utilidade. Outro pode proferir o nome com resolução, mas se a sua fé não for suficientemente profunda, o seu renascimento não ocorrerá. Aquele, contudo, que firmemente acredita no renascimento como o resultado do *Nembutsu* e profere o nome, renascerá sem dúvida na Terra da Recompensa."1

1 A transliteração das passagens em chinês e sânscrito que não são de leitura clara é deixada inteligível através do trabalho deLou-chia-ch'ien (?); o trabalho é bem conhecido dos estudantes da escola da Terra Pura. O Tripitaka Taisho, N.os 416-417.

1 Shinran.

2 Op. cit.

3 De Jodo-Wasan Shoshinge-monui.

1 Famoso fundador da seita Ji.

1 Mattosho. Esta é uma coleção de cartas de Shinran, vinte e três ao todo.

1 Do mestre da escola Jodo, Anraku-bo.

Consegue compreender-se facilmente que sem fé o renascimento é impossível, mas porquê o proferir do nome? Para compreender este mistério, que constitui a sabedoria transcendental de todos os Budas, as profundezas do nosso próprio ser devem ser penetradas, e não há dúvida, de acordo com o Jodo, que é o "*Namu Amida Butsu*" que sonda estas profundezas.

7. Experiência e Teorização

Toda a religião é construída sobre o fundamento da experiência mística, sem a qual toda a sua superestrutura metafísica ou teológica colapsa. É aqui que a religião difere da filosofia. Todos os sistemas filosóficos podem um dia encontrar-se em ruínas, mas a vida religiosa continuará para sempre a experienciar os seus profundos mistérios. O Jodo e o Zen não se podem separar destes mistérios. O Jodo baseia a sua teoria no *Nembutsu* e o Zen baseia a deles no exercício do *koan*. No que diz

respeito aos seus edifícios teóricos, parecem muito dissemelhantes um do outro.

O Jodo quer ver os seus seguidores renascerem na Terra da Bem-Aventurança e aí atingirem a sua iluminação. Para o fazer, eles são instruídos sobre a sua pecaminosidade, sobre as suas incapacidades intelectuais para apreender as verdades mais elevadas do Budismo, e também sobre o facto de estarem demasiado pesadamente carregados pelo seu carma passado para se libertarem das suas algemas através dos seus próprios esforços limitados. Amida é agora erguido diante deles, cujo voto original é dar-lhes uma mão amiga para cruzar a corrente do nascimento e da morte. Mas esta mão amiga não pode ser alcançada a menos que eles profiram o nome do seu salvador com unicidade de pensamento (*ekacitta*).

Despertar este estado de resolução, isto é, "um único pensamento de fé", como é tecnicamente denominado, é o grande problema do ensinamento Jodo. O voto, o nome, o "único pensamento de fé", o proferir do nome, o renascimento — estes são os elos que constituem a cadeia da doutrina da Terra Pura. Quando qualquer um destes elos é segurado firmemente, toda a cadeia estará na vossa mão, e os mestres do Jodo colocaram o proferir do nome na posição mais proeminente. Nisto, a experiência do Jodo é a contraparte da experiência do Zen. O *Nembutsu* vocal e o exercício do *koan* encontram-se aqui num terreno comum.

Psicologicamente considerado, o objetivo do *Nembutsu* vocal é acabar com o dualismo fundamental que é uma condição da nossa consciência empírica. Ao alcançar isto, o devoto ultrapassa as dificuldades e contradições teóricas que o tinham perturbado antes. Com toda a intensidade de pensamento e vontade (*adhyasana*), ele lançou-se nas profundezas do seu próprio ser. Ele não é, contudo, um mero caminhante sem nada para o guiar, pois tem o nome consigo. Caminha com ele, desce ao abismo com ele; embora se encontre frequentemente divorciado dele, lembra-se sempre dele e mantém-se na sua companhia.

Um dia, sem saber como, ele já não é ele próprio, nem está com o nome. O nome sozinho está ali, e ele é o nome, o nome é ele. Subitamente, até isto desaparece, o que não é um estado de vazio mental ou de total inconsciência. Todas estas designações psicológicas falham em descrever o estado de mente em que ele agora se encontra. Mas ele não permanece sequer aqui, pois desperta disso tão subitamente como antes. Ao despertar, desperta com um pensamento, que é o nome e a fé no voto original de Amida e o renascimento. Este emergir de um estado de identidade absoluta

é marcado com o proferir de "*Namu Amida Butsu*", porque ele chega a este despertar através do ensinamento da sua escola.

A religião é fundamentalmente uma experiência pessoal, mas o intelecto entra em cada fibra da fé assim realizada. Pois quando a experiência recebe o seu nome, isto é, quando passa a ser designada como fé, já passou pelo batismo da intelecção. Embora esta última em si seja impotente, ganha autoridade assim que se combina com a experiência. Assim encontramos quase todas as controvérsias religiosas a centrarem-se na filosofia da experiência; por outras palavras, em subtilezas teológicas e não na experiência em si.

Como interpretar a experiência torna-se, assim, frequentemente a causa de uma perseguição muito pouco religiosa ou da guerra mais sangrenta. Seja como for, a experiência religiosa permanece sempre a energia sustentadora e impulsionadora do seu sistema metafísico. Isto explica a diversidade de interpretações intelectuais mesmo dentro de um corpo do Budismo, um como Zen e o outro como Jodo, enquanto a sua experiência permanece, no que diz respeito à psicologia, fundamentalmente a mesma.

Isto também explica a ligação histórica que passou a existir entre o Zen e o Jodo. Superficial ou intelectualmente observado, tome-se por exemplo um dos numerosos *koans* Zen e compare-se com o "*Namu Amida Butsu*". Como parecem totalmente sem relação! "O que é que permanece para sempre sem companheiro?" "Dir-te-ei quando tiveres engolido de um só trago todas as ondas do Hsi!"1 "Qual era a ideia de Bodhidharma ao vir do Ocidente?" "As montanhas orientais movem-se sobre as ondas." Entre estes *koans* e o "*Namu Amida Butsu*" não há relação possível no que diz respeito ao seu apelo ao intelecto. "*Namu Amida Butsu*", como significando literalmente "Adoração ao Buda Amitabha", é suficientemente inteligível; mas quanto às montanhas que se movem sobre as ondas, ou a alguém que engole um rio inteiro de um só trago, não há sentido inteligível; tudo o que podemos dizer sobre eles é "disparate!". Como podem estas prolações absurdas estar relacionadas com o *Nembutsu*?

Como foi explicado acima, contudo, o *Nembutsu* cessou de significar "meditar no Buda" e passou a ser identificado com o nome (*ming-hao*), ou antes com o "proferir o nome" (*ch'eng-ming*). A meditação, ou "entrar na presença do Buda", deu assim lugar à repetição constante da frase como não se referindo sempre ou necessariamente a qualquer realidade objetiva definida, mas meramente como um nome de algum modo além da

compreensão, ou antes como um símbolo que representa algo indescritível, impredicável, que transcende totalmente o intelecto e, portanto, sugere um significado além do significado.

Quando o *Nembutsu* chega a isto, o nome aproxima-se estreitamente do *koan*. Até agora, o *Nembutsu* e o exercício do *koan* têm caminhado pelas suas diferentes rotas de desenvolvimento histórico, mas agora encontram-se perto um do outro e, ao olharem um para o outro, cada um, de forma muito inesperada, reconhece-se no outro. O Zen quer limpar a consciência de todos os seus sedimentos intelectuais para que possa receber o primeiro despertar do pensamento na sua pureza, na sua simplicidade intocada; para este propósito, o *koan*, que é desprovido de sentido tal como é vulgarmente entendido, é dado aos seus seguidores. A ideia é regressar ao vazio original no qual não havia ainda uma consciência em funcionamento. Este é um estado de não-nascimento. O Zen parte dele e o Jodo faz o mesmo.

8. As Perspetivas de Hakuin sobre o Koan e o Nembutsu

A título de conclusão, permitam-me citar o seguinte, que é parte de uma carta1 escrita por Hakuin a um dos seus seguidores da nobreza, e na qual ele discute o mérito relativo do *Nembutsu* e do *koan* como instrumentos para provocar o estado de *satori*. Hakuin não menospreza o valor do *Nembutsu* ou do *Shomyo*, que é praticamente o mesmo nas mentes os seguidores da Terra Pura, mas pensa que o exercício do *koan* é muito mais eficaz na medida em que desperta intensamente o espírito de inquirição na mente do *Iogue* Zen, e é este espírito que finalmente se eleva até à experiência Zen. O *Nembutsu* também pode alcançar isto, mas apenas acidentalmente e em alguns casos excecionais; pois não há nada inerente ao *Nembutsu* que desperte o espírito de inquirição.

Hakuin também cita exemplos de alguns devotos do *Nembutsu* que alcançaram por esse meio um *satori*. Comecemos com esta citação:

Durante o período Genroku (1688-1703) houve dois desses budistas, um chamava-se Yenjo e o outro Yengu. Após a realização, Yenjo viu Dokutan, o mestre Zen, que perguntou: “Onde é a tua terra natal?”

“Yamashiro”, foi a resposta.

“Qual é a tua fé?”

“A Terra Pura.”

“Qual é a idade de Amida?”

"A mesma idade que eu."

"Qual é a tua?"

"A mesma que a de Amida."

"Onde está ele agora?", exigiu Dokutan.

Yenjo fechou a mão esquerda um pouco e ergueu-a. Dokutan ficou surpreendido ao ver isto e disse: "Tu és um verdadeiro seguidor do *Nembutsu*."1

Mais tarde, Yengu também atingiu a realização.

Houve outro homem por volta da mesma altura que se chamava Sokuwo, também um devoto do *Nembutsu*. Em virtude da sua prática resoluta, foi também capaz de realizar a verdade do Budismo. Hakuin escreve que ele próprio registou estes factos noutro local.

Podemos assim ver que Hakuin não era de modo algum um defensor exclusivo do exercício Zen, mas não desejava ver os seus seguidores Zen desviados da sua disciplina regular. A carta reza ainda:

"Quando digo que o '*Mu*' (*wu*) e o *Myogo* (*namadheya*, ou Nome do Buda, ou *Nembutsu*) são da mesma ordem, não devo esquecer-me de mencionar que há alguma diferença entre os dois no que respeita ao tempo da experiência final e à profundidade da intuição. Para os estudantes Zen da mais elevada capacidade que desejam estancar a fuga de imaginações dualistas e remover a catarata da ignorância, nada se compara à eficácia do '*Mu*'. Assim lemos nos versos de Fa-yen de Wu-tsu Shan:

'A lâmina da espada de Chao-chou está fora da bainha, Quão fria como a geada, quão ardente como uma chama! Se alguém tenta perguntar "Como assim?", Uma divisão instala-se imediatamente — isto e aquilo.'

"Neste momento supremo [da experiência Zen], o Nirvana e o Samsara são como um sonho de ontem, e o oceano de mundos no grande quiliocosmo aparece como uma bolha, e mesmo todos os santos do passado, do presente e do futuro são como os lampejos de um grande relâmpago. Este é o grande momento do *satori* conhecido como a ocasião do *ko ti i hsia* (exclamando '*Ho!*').1

"A experiência está além de descrição e nunca pode ser transmitida a outrem. São aqueles que beberam realmente a água que sabem se esta está fria ou quente. As dez direções fundem-se no lugar da vossa presença; o passado, o presente e o futuro concentram-se neste momento da vossa

consciência. Mesmo entre os seres celestiais nenhuma alegria é comparável a esta, muito menos entre a humanidade. Tal avanço na vida espiritual de alguém pode ser adquirido mesmo em poucos dias, se apenas os *Iogues* forem suficientemente dedicados ao exercício.

"Como é possível estimular um espírito de inquirição até a um estado de grande fixação?

"Não evitando necessariamente momentos de atividade, nem favorecendo especialmente locais de quietude, inquiri sobre o significado do '*Mu*', dizendo para vós próprios que 'Este meu corpo é o próprio "*Mu*", e o que significa tudo isto?'. Lançai fora todos os pensamentos e imaginações, aplicando-vos exclusivamente ao '*Mu*' — o que significa? Que sentido há nele? Quando continuardes assim com unicidade de propósito, o momento chegará certamente para todos vós em que finalmente prevalecerá um estado de grande fixação.

"Quando ouvis falar deste estado de unificação absoluta, sois propensos a abrigar um sentimento de inquietação misturado com medo, mas deveis lembrar-vos de que ides por este exercício experienciar a realização interior atingida por todos os Budas, porque a porta da fronteira da transmigração eterna é por esse meio derrubada com sucesso. Algumas provações estão destinadas a acompanhar a obtenção.

"Ao pensar no assunto, tem havido um número inumerável de *Iogues* Zen que experienciaram uma grande alegria após passarem pelo estado de grande fixação e de 'grande morte'; mas quanto àqueles seguidores do *Nembutsu* que, por meio do *Myogo* (*namadheya* = '*Namu Amida Butsu*'), chegaram sequer a uma fração de realização, só ouvi falar de alguns. Seria perfeitamente possível para o mestre de Yeshin In, com a sua virtude, força espiritual e sinceridade de fé, ganbar uma visão sobre a verdade do Budismo, digamos num mês ou dois, ou no máximo no espaço de um ano, e descobrir que ele próprio era uma personificação da Talidade, se apenas se pudesse ter aplicado ao estudo do '*Mu*' ou dos 'três *chin* de linho'. Foi uma grande pena que ele se tivesse de dedicar com maravilhosa persistência à recitação do '*Namu Amida Butsu*' durante quarenta longos anos. Isto deve-se inteiramente à ausência de um grande espírito de inquirição mesmo no devoto mais fervoroso do *Nembutsu*. Este espírito é seguramente a autoestrada para a realização final.

"Outro exemplo pode ser visto na pessoa de Honen Shonin, cuja moralidade, humanidade, aplicação e virilidade espiritual foram fenomenais, e de quem se diz ter sido capaz de ler os sutras no escuro com

a luz que emanava dos seus próprios olhos. Uma alma tão altamente dotada poderia facilmente atingir a mais elevada iluminação se apenas um espírito de inquirição estivesse presente nele. Não havia oportunidade, na verdade, para ele se queixar de a corda ser demasiado curta para sondar a profundidade da nascente.

"Por outro lado, como foi que mestres de grandes capacidades como Yang-ch'i, Huang-lung, Chen-ching, Hsi-keng, Fo-chien e Miao-hsi (Tai-hui), que deviam conhecer centenas de milhares de nomes de Buda, bem como centenas de milhares de *Mantrams* ou *Dharanis* que poderiam ser dados aos seus discípulos como objetos de meditação, escolheram o '*Mu*' como o meio de alcançar a meta de um exercício? Não teriam feito isto a menos que houvesse algo de especialmente recomendável no '*Mu*'. O que é isto? Não é outra coisa senão isto: que o '*Mu*' é propenso a despertar um espírito de inquirição na mente de um *Iogue* Zen, ao passo que isto é difícil com a recitação do *Myogo* — '*Namu Amida Butsu*'.

"A razão, contudo, pela qual mesmo entre os seguidores Zen o *Nembutsu* ou o *Shomyo* foi acalentado e o renascimento na Terra de Pureza desejado, deve-se ao facto histórico de que o espírito do Zen estava em declínio na altura [isto é, em Yuan e especialmente em Ming], quando a ideia Jodo passou a ser apoiada. Enquanto o Zen estava ainda no seu apogeu, não só na China mas na Índia, os mestres eram rigorosos e fortemente conscientes da missão do Zen. O seu único receio era que, se o Zen fosse permitido degenerar, o seu espírito logo vacilaria até à sua queda; nunca sonharam em referir-se ao *Nembutsu* ou ao renascimento.

"Mas, infelizmente, à medida que o tempo passava, houve um mestre imperfeito para o fim de Ming cujo nome era Chu-hung de Yun-hsi; o seu treino no Zen ficou aquém da finalidade, a sua visão Zen não foi suficientemente profunda; ele encontrou-se a deambular a meio caminho entre o Nirvana e o Samsara. E era natural para uma alma assim abandonar o verdadeiro espírito da disciplina Zen e procurar a salvação nos ecos da Sociedade do Lótus Branco, antigamente liderada por Hui-yuan.

"Chamando-se a si mesmo o instrutor do Lago do Lótus, escreveu comentários sobre os sutras da escola da Terra Pura para instruir os seus discípulos. Yuan-hsien de Ku-shan, conhecido como Yung-chaio, o Instrutor, juntou forças com Chu-hung ao escrever um livro sobre a doutrina da Terra Pura (*Ch'ing-t'ai yao-yu*). Desde então, a pureza do espírito Zen ficou contaminada além de reparação, não apenas na própria China, mas no Japão. Mesmo com as mãos de mestre de Lin-chi, Te-shan,

Fen-yang, T'zu-ming, Huang-lung, Chen-ching, Hsi-keng, Miao-hsi e outros, é difícil empurrar de volta esta maré tempestuosa do campo do Zen propriamente dito.

"Quando digo isto, posso parecer desnecessariamente duro para com o ensinamento da escola da Terra Pura e desdenhoso da prática do *Nembutsu*. Mas na verdade não é assim. O que mais condeno é o hábito daqueles seguidores Zen que, alegando estar a treinar-se no Zen, são preguiçosos, de mente fraca e, enquanto são tão frouxos na disciplina, começam a apanhar medo à medida que envelhecem com o pensamento de um fim próximo e começam de novo com a prática do *Nembutsu*, dizendo às pessoas que o *Nembutsu* é o melhor método de salvação e o mais adequado para os seres destes últimos dias. Parecem suficientemente piedosos, mas na realidade são detratores do Zen, fingindo ser os seus devotos fiéis. São como aqueles insetos que, crescendo a partir do poste de madeira, se alimentam dele e finalmente o derrubam. Merecem, portanto, uma crítica severa.

"Desde Ming que estes seguidores do *Nembutsu*, disfarçando-se como sendo de Zen, têm sido em muito grande número. São todos estudantes de Zen inúteis e de cabeça turva. Ouvi, há cerca de trinta anos, um mestre Zen queixar-se da forma como as coisas corriam então no mundo do Zen: 'Infelizmente! Qual seria o estado de coisas trezentos anos depois disto?

Todo o mundo Zen poderia transformar-se no salão do Nembutsu, onde o sino de madeira é ouvido a toda a hora em acompanhamento com o *Nembutsu*.' Isto não é, na verdade, um pessimismo infundado, tanto quanto consigo ver. Aqui está a última palavra de bondade que um velho como eu pode agora oferecer para a vossa leitura, que é: não considereis isto como uma mera forma de '*Kwats!*' nem o tomeis por um *Dharani*, muito menos o engolais como uma espécie de pílula amarga. Qual é a palavra mais amável do Zen? Um monge perguntou a Chao-chou: 'O cão possui a natureza de Buda?' Chou disse: '*Mu!*'"1

1 O rio Hsi.

1 De um opúsculo conhecido como o *Orategama*, que é uma coleção de algumas das suas cartas. A obra é muito lida pelos seus seguidores.

1 Shuo-shan Shih-chieh foi questionado por um general: "Qual é a idade de Shuo-shan?". "A mesma que a vacuidade do espaço." "Qual é a idade do espaço?". "A mesma que a de Shuo-shan." A Transmissão da Lâmpada, XI. (Aqui Hakuin descreve o estado psicológico do Iogue Zen que pratica o exercício do "Mu". Isto já foi citado nas pp. 138-9).

1 Ver também a p. 117, onde expressões semelhantes são citadas. Todas apontam para a abrupticidade da experiência Zen, tal como defendida por Hui-neng e os seus seguidores.

- *Enquanto isto estava a ser impresso, o Sr. Koson Goto do mosteiro de Myoshinji, em Quioto, informou-me da existência de uma carta de Hakuin, ainda inédita, na qual este diz que "ultimamente passou a dar o koan da 'Uma Mão' aos seus estudantes, em vez do 'Mu', porque a 'Uma Mão' desperta um espírito de inquirição muito mais prontamente do que o 'Mu'". Desde então, a "Uma Mão" tornou-se um koan bastante apreciado por todos os descendentes de Hakuin até aos dias de hoje. O koan é: "Ouve o som de uma mão". Um som emite-se quando duas mãos batem uma na outra, e não há forma de este ser emitido por uma única mão. Hakuin exige agora que os seus alunos o ouçam. Pode dizer-se que este koan é mais intelectual do que o "Mu". O facto de Hakuin, que é um grande defensor do espírito inquiridor contra o método mecânico do exercício do Nembutsu, ter passado agora a usar a "Uma Mão" como um primeiro revelador, está cheio de significação na história da consciência Zen. Quando escrever a história do Budismo Zen na China, desejo tratar do assunto sob um ponto de vista algo diferente daquele que foi apresentado neste Ensaio.*

Apêndices1

1

"Oh, esta ocorrência tão rara, Pela qual não me alegraria dar dez mil peças de ouro! Um chapéu está na minha cabeça, um fardo à volta dos meus lombos; E no meu cajado a brisa refrescante e a lua cheia eu carrego!"

De acordo com a Segunda Parte da *Transmissão da Lâmpada*2, isto foi proferido pelo monge Hui-yuan, que chegou a uma realização quando tropeçou acidentalmente enquanto caminhava no pátio. O mesmo é, contudo, citado noutro local como tendo sido proferido por Cheng-wu Hsiung-yung.

2

Hui-t'ang Tsu-hsin3 (1025-1100) estudou Zen sob a direção de Hui-nan de Huang-po durante vários anos, mas sem sucesso. Um dia, estava a passar em revista a história do Zen, na qual leu isto:

Um monge foi ter com To-fu e perguntou: “Como é o bosque de bambus de To-fu?” “Um ou dois dos bambus estão inclinados.” “Não compreendo.” “Três ou quatro deles estão tortos.”

Este “*Mondo*”4 abriu os olhos de Tsu-hsin. Ele apresentou-se diante do mestre Hui-nan e, quando estava prestes a fazer as inclinações após estender o seu *tso-chu*, o mestre sorriu e disse: “Entraste agora no meu quarto.” Tsu-hsin ficou muito satisfeito e disse: “Se a verdade do Zen é tal como a que agora possuo, por que razão nos fazis pegar nas velhas histórias e esgotar os nossos esforços esforçando-nos por chegar ao seu significado?” Disse o mestre: “Se eu não vos fizesse assim esforçar de todas as formas possíveis para chegar ao significado e não vos fizesse finalmente chegar a um estado de não-esforço ou de ausência de esforço quando vedes com o vosso próprio olho e acenais para vós próprios, tenho a certeza de que perderíeis toda a oportunidade de vos descobrir.”

3

“O murmúrio do ribeiro da montanha é a língua larga e longa do Buda; A própria montanha nas suas tonalidades sempre variáveis — não é este o seu Corpo Puro? Oitenta e quatro mil *gathas* foram recitadas durante a noite, Mas como poderei eu algum dia sustentá-las diante de outrem?”

Isto vem da pena do poeta Su Tung-po.1 Ele foi uma das maiores estrelas literárias que iluminaram o mundo cultural de Sung. Quando estava em Ching-nan, ouviu falar de um mestre Zen chamado Hao, que residia em Yu-ch‘uan e que era conhecido pelas suas respostas mordazes. Tung-po também era grande nisto. Desejando silenciar o mestre Zen, um dia o poeta visitou-o disfarçado. O mestre perguntou: “Qual é o vosso nome?”

“O meu nome é Ch'eng (balança). Pesa todos os mestres do mundo.” Hao prorrompeu num “*Kwats!*” e disse: “Quanto pesa?” O vaidoso poeta não deu resposta; teve de tirar o chapéu perante o seu superior.

4

Quando I-hai2 foi ter com Ch'i de Yun-chu, Ch'i perguntou: “O que é isto que assim vem a mim?” Isto abriu a mente de Hai para un estado de *satori*, e o resultado foi este verso:

“ ‘O que é isso?’ vem de Yun-chu; Perguntado assim, alguém fica estupefacto: Mesmo quando acenais imediatamente dizendo, ‘É isso,’ Não podeis ainda assim evitar ser enterrado vivo.”

5

“Durante vinte anos peregrinei Por todo o caminho de leste a oeste: E agora, encontrando-me em Ch'i-hsien, Nem um único passo dei alguma vez em frente.”

Isto vem de Chih-jou3, do mosteiro de Ch'i-hsien em Lu-shan, que teve um *satori* sob a direção de Yuan-t‘ung.

6

Quando Yang-shan estava a estudar Zen sob a direção de Pai-chang, tinha uma língua tão fluente que, para uma palavra de Pai-chang, tinha dez palavras para responder. Chang disse: “Depois de mim, haverá outra pessoa que cuidará de ti.” Yang foi mais tarde para Wei-shan. Wei perguntou: “Dizem-me que, enquanto estavas sob a direção de Pai-chang, tinhas dez palavras para uma dele; é assim?” Yang disse: “Sim, é o que dizem.” Wei perguntou: “O que tens a afirmar sobre a verdade última do Budismo?” Yang estava prestes a abrir a boca quando o mestre gritou “*Kwats!*”. A pergunta foi repetida três vezes; a boca abriu-se em vão três vezes e o “*Kwats!*” foi proferido três vezes. Yang finalmente colapsou; de cabeça baixa e com lágrimas nos olhos, disse: “O meu falecido mestre profetizou que eu me sairia melhor com outra pessoa, e hoje tenho essa mesma pessoa.”

Determinando-se a experienciar a verdade do Zen em si mesmo, passou três anos de intensa disciplina espiritual. Um dia, Wei-shan viu-o sentado debaixo de uma árvore. Aproximando-se, tocou-lhe nas costas com o cajado que trazia. Yang-shan voltou-se e Wei disse: “Oh Chi (que era o nome de Yang), podes dizer uma palavra agora, ou não?” Yang respondeu: “Não, nem uma palavra, nem pediria uma emprestada a outrem.” Wei disse: “Oh Chi, tu compreendes.”1

7

Para compreender a história de Tao-yuan que é contada mais adiante, é necessário o conhecimento de Pai-chang e da sua velha raposa. Daí o seguinte:

Sempre que Pai-chang tinha o seu sermão sobre Zen, havia um velho no auditório a escutá-lo. Um dia, o velho não partiu com o resto da congregação. Pai-chang perguntou-lhe então quem ele era. O velho respondeu: “Ao tempo do Buda Kashyapa, eu costumava viver nesta montanha. Um dia, um monge perguntou se um *Iogue* que passasse por um grande treino espiritual deveria estar sujeito à lei da causação, e eu disse-lhe: ‘Não, não está sujeito a ela.’2 Por causa disto, caí no caminho animal

da existência e tenho sido uma raposa desde o tempo do Buda Kashyapa. O meu desejo é que tenha a bondade de me dar uma afirmação que me salve da transmigração."

Pai-chang disse: "Então pergunta."

O velho perguntou: "Está um *Iogue* que passou por um grande treino espiritual sujeito à lei da causação, ou não?"

Pai-chang respondeu: "Ele não obscurece a lei."3

Mal tinha terminado quando o velho alcançou uma visão sobre o funcionamento da lei da causação. Ao deixar Pai-chang, disse: "Estou agora libertado do caminho animal da existência. Costumava viver na parte de trás desta montanha, e tereis a bondade de cremar o meu corpo após o rito fúnebre concedido a um monge."

Pai-chang fez o seu secretário emitir a proclamação de que, após a refeição do meio-dia, teria lugar uma cerimónia fúnebre para um monge falecido e que se esperava a presença de toda a Irmandade. A Irmandade não sabia o que significava a proclamação, porque não tinham conhecimento de qualquer morte entre eles. Pai-chang, contudo, à frente de todo o grupo, dirigiu-se para o outro lado da montanha e, de uma gruta rochosa, recolheu uma raposa morta. Os restos mortais foram cremados e, como solicitado pelo estranho velho, sepultados de acordo com o rito adequado dado a um monge.

Esta questão de *pu lao yin kuo* ou *pu mei yin kuo* é fundamental, não apenas para os budistas de todas as escolas, mas para os filósofos e pessoas de mentalidade religiosa. Por outras palavras, é a questão do livre-arbítrio, é a questão da graça divina, é a questão de transcender o carma, é a questão da lógica e do espírito, da ciência e da religião, da natureza e da supernatureza, da disciplina moral e da fé. Na verdade, é a mais fundamental de todas as questões religiosas. Se *pu lao yin kuo,* isto põe em perigo todo o plano do universo; pois é o *yin-kuo*, a lei da causação, que une a existência, e sem a realidade da responsabilidade moral a própria base da sociedade é derrubada.

Qual é então a diferença entre *pu-lao* (não-queda) e *pu-mei* (não-obscurecimento)? "Não cair" é um ato moral, e "não obscurecer" é uma atitude intelectual. O primeiro faz com que alguém se coloque totalmente fora do reino da causação, que é este mundo de particularidades e onde temos o nosso ser. Isto é uma contradição — estar nele e, no entanto, estar fora dele. No caso de *pu-mei*, "não obscurecer", o que acontece é a

deslocação da nossa atitude mental em direção a um mundo acima de causa e efeito. E por causa desta deslocação toda a perspetiva da vida assume um novo tom que pode ser chamado de *pu lao yin kuo* espiritual.

Com esta nota introdutória, o que se segue será inteligível.

Tao-yuan1, que estava a estudar Zen sob a direção de Hui-nan (1002-1069), ouviu um dia dois monges envolvidos numa discussão relativa ao *koan* de Pai-chang e da raposa. Um disse: "Mesmo quando dizes *pu mei yin kuo*, isto não te livrará da forma de existência de raposa." O outro respondeu imediatamente: "Isso é *pu mei yin kuo*, e quem tinha alguma vez caído na forma de existência de raposa?" Escutando isto, o espírito inquiridor de Tao-yuan despertou de uma maneira invulgar e, sem perceber como, viu-se a caminhar subindo a montanha; e quando estava prestes a atravessar o ribeiro, a sua mente abriu-se subitamente para a verdade contida no *koan*. Como mais tarde contasse o incidente a Hui-nan, as lágrimas sulcaram-lhe as faces. Nan ordenou-lhe que descansasse na cadeira do seu assistente. De um sono profundo, ele acordou abruptamente e proferiu isto:

"Causa e efeito — não cair? não obscurecer? Quer monge quer leigo, não há nada para ele evitar. Aqui está o homem cuja vontade soberana é incomparável, A ele nenhum saco o pode conter, nenhum invólucbro o pode esconder; Balançando o seu cajado para a direita e para a esquerda como quer, Diretamente para um bando de leões de pelo dourado salta ele, o mestre raposa."

8

I-huai de T'ien-i2, que floresceu na segunda metade do século onze, era filho de um pescador. Alguns anos após ter-se junto à Irmandade, foi para Ming-chiao para estudar mais do Zen.

Chiao perguntou: "Qual é o teu nome?" "O meu nome é I-huai." "Por que não o mudas para Huai-i?" "Assim me foi dado na altura." "Quem conseguiu o nome para ti?" "Já passaram dez anos desde que fui ordenado." "Quantos pares de sandálias gastaste na tua peregrinação?" "Oh mestre, peço-vos que não pregueis uma partida."

Chiao perguntou agora: "Cometi um número inumerável de erros, tu também. E o que dizes a isto?" Huai não deu resposta.

Perante isto, Chiao deu-lhe uma bofetada, dizendo: "Oh, este conversador ocioso, sai daqui!"

Quando I-huai viu o mestre outra vez, este último disse: “A afirmação não se obtém, nem a negação, nem a afirmação-negação; o que dizes?”

Huai hesitou, momento em que o mestre o expulsou com um golpe. Isto repetiu-se quatro vezes.

Huai foi então incumbido de cuidar do abastecimento de água do mosteiro. Enquanto transportava água, a vara quebrou-se subitamente, e o incidente deu-lhe a oportunidade de se tornar consciente da verdade até então oculta para ele. O poema que compôs para exprimir o sentimento que então tinha reza do seguinte modo:

“Um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete — Sim, muitos milhares de pés de altura tem o pico da montanha, e vê, alguém está ali em cima numa só perna; Ele levou a joia das mandíbulas do dragão. E os segredos de Vimalakirti ele guarda numa só palavra.”

Chiao, o mestre, batendo na sua secretária, confirmou esta perspetiva.

9

O monge Ling-t‘ao1 era discípulo de Le-t‘an Huai-teng. Quando o mestre lhe perguntou qual era a ideia do Patriarca que, vindo do Ocidente, dizia ter transmitido um único selo da mente, o qual, apontando diretamente para a natureza humana, faz alguém atingir a Condição de Buda, Ling-t‘ao confessou ignorância.

T‘an disse: “O que eras antes de te tornares monge?” “Costumava ser um pastor de vacas.” “Como cuidas do gado?” “Saio com ele de manhã cedo e regresso a casa quando escurece.” “Esplêndida é a tua ignorância”, observou o mestre.

Esta observação trouxe imediatamente a mente de Ling-t‘ao para um estado de *satori*, que foi expresso assim:

“Lançando a corda, sou um monge sem lar, A cabeça está rapada, o rosto também, e o corpo envolto na *chia-sha* (*kasaya*): Se alguém perguntar, Qual é a ideia do Patriarca ao vir do Ocidente? Carregando o cajado transversalmente, canto bem alto, *La-li-la!*”

10

Quando Yun-feng Wen-yueh2 foi para T‘ai-yu Shou-chih para estudar, ouviu o mestre discursar com este efeito: “Oh monges, estais aqui reunidos e a consumir tantos vegetais cada dia. Mas se lhes chamardes um mero punhado de vegetais, ides para o inferno tão diretos como uma seta

voa"; e sem mais observações, o mestre deixou o púlpito. Wen-yueh ficou estupefacto, sem saber o que tudo isto significava. À noite, subiu ao quarto do mestre e este perguntou: "O que é que estás a procurar?" Yueh disse: "Estou atrás da verdade da mente." Mas o mestre não estava tão disposto a ensiná-lo, pois disse: "Antes que a roda do Dharma (verdade) seja colocada em movimento, a roda do cajado da vida deve mover-se. Tu és ainda jovem e forte; por que não vais por aí mendigar comida para a Irmandade? O meu tempo é todo ocupado a suportar a fome, e como posso falar de Zen por tua causa?"

Yueh obedeceu mansamente à ordem e passou o seu tempo certificando-se de que a despensa da Irmandade estava devidamente abastecida. Em pouco tempo, contudo, T'ai-yu mudou-se para T'sui-yen e Wen-yueh seguiu-o. Quando pediu ao mestre que o instruísse no Zen, o mestre disse: "O Budismo não se importa de ficar coberto com demasiadas bolhas. Para este inverno frio e nevado, consegue um bom abastecimento de carvão para a Irmandade." Yueh obedeceu e cumpriu fielmente a ordem do mestre. Quando regressou, o mestre pediu-lhe novamente que assumisse um cargo no mosteiro, pois havia uma vaga e ninguém estava disponível para a preencher. Yueh não gostou disto, pois era sempre mandado fazer coisas que pensava não estarem em ligação direta com o próprio ensinamento Zen; tinha pena de ver o mestre tão ranzinza para com ele.

Até que, enquanto trabalhava na parte de trás do edifício, talvez com a mente cheia de todo o tipo de sentimentos e geralmente num estado de consciência intensamente tenso, os aros do barril de madeira sobre o qual estava sentado cederam inesperadamente e ele caiu. Este incidente foi a oportunidade para derramar uma abundância de luz na câmara escura da sua mente, até então firmemente fechada, e ele percebeu imediatamente a forma secreta como a mente do seu mestre estivera a funcionar durante todo o tempo. Vestiu apressadamente a sua túnica superior e subiu para ver Shou-chih, o mestre. O mestre saudou-o sorridente e disse: "Oh *Wei-na*1, que alegria ver-te realizá-lo!". Duas vezes Yueh inclinou-se reverencialmente e partiu sem um comentário.

1 Esta secção contém alguns dos "*Toko-to-ge*" (ver a Primeira Série de Ensaios, p. 346) proferidos pelos mestres Zen, e as circunstâncias que os levaram a um estado de *satori*, na esperança de que ajudem os estudantes da psicologia da religião a vislumbrar a mente do *Iogue* Zen, que está a ser amadurecida para a experiência final. Quando estes são estudados em

ligação com a técnica do exercício do *koan*, muita luz será lançada sobre a natureza do Budismo Zen.

2 *Hsu chih kuang lu*, posteriormente abreviado consistindo em trinta e seis volumes, contém registos dos mestres Zen entre a última parte dos séculos dez e catorze. A obra é a continuação da *Chuan teng lu*. O relato de Hui-yuan encontra-se no Vol. XX.

3 *Hui-yuan*, XX.

4 Diálogo ou entrevista. Quando utilizado no treino dos *Iogues* Zen, constitui um *koan*.

1 *Hui-yuan*, XX.

2 *Hui-yuan*, XI.

3 *Hui-yuan*, XII.

1 Citado por Shih-wu Ch‘ing-hung (1272-1352) nos seus *Ditos*.

2 *Pu luo yin kuo*, literalmente, “não cair em causa e efeito”.

3 *Pu mei yin kuo*, literalmente, “não obscurecer causa e efeito”.

1 *Hui-yuan*, XVI.

2 *Hui-yuan*, VI.

1 *Hsu-chuan*, V.

2 *Hsu-chuan*, IX.

1 O diretor de assuntos gerais no mosteiro.

11

Yu de Tu-ling,1 um discípulo de Yang-chi (falecido em 1049), costumava alimentar monges Zen em peregrinação que passavam pelo seu templo. Um dia, recebeu um monge vindo de Yang-chi e perguntou-lhe qual era o ensinamento Zen do seu mestre. O monge disse: “O meu mestre costuma perguntar aos seus alunos o seguinte: Um monge foi outrora ter com Fa-teng e perguntou: ‘Como deve alguém avançar um passo quando chega ao fim de um poste com cem pés de comprimento?’. Fa-teng disse: ‘Oh!’ ”

Quando isto foi dito a Yu, fê-lo pensar bastante. A alusão aqui é a uma estrofe de Chang-sha Ching-ch‘en,1 que reza assim:

"Um homem imóvel no fim de um poste com cem pés de comprimento — Ele de facto entrou no caminho, mas não é um caminho inteiramente genuíno: Que ele ainda assim se mova em frente no fim de um poste com cem pés de comprimento, Pois então todo o universo que se estende nas dez direções é o seu próprio corpo."

O homem já está no fim de um poste, e como pode dar mais passos em frente? Mas um salto (*saltus*) é aqui necessário para experienciar a verdade do Zen.

Um dia, tendo sido convidado para sair, Yu montou num burro coxo e, quando cruzava uma ponte, o burro ficou com uma das patas presa num buraco, o que derrubou imediatamente o cavaleiro por terra. Este exclamou bem alto "Oh!", e evidentemente a exclamação despertou a sua consciência oculta para um estado de *satori*. O verso dá vazão à sua experiência:

"Tenho uma joia que brilha intensamente, Longo tempo esteve enterrada sob as preocupações do mundo; Esta manhã o véu de poeira caiu, e o seu brilho foi restaurado. Iluminando as montanhas azuis em ondulações sem fim."

12

A gema brilhante descoberta por Yu de Tu-ling ajudou a iluminar a mente de Shou-tuan de Pai-yun.1 Yang-chi, que também era o seu mestre, perguntou-lhe um dia quem o ordenara como monge Zen. Tuan respondeu: "Yu de Tu-ling." Ao que Chi disse: "Tenho conhecimento de que Yu teve uma queda de um burro coxo, o que o levou ao *satori*. Sabes de cor o verso que ele compôs na altura?" Tuan procedeu à recitação de todo o verso que começava com "Tenho uma joia que brilha intensamente...". Quando ele terminou o verso completo, Yang-chi soltou uma gargalhada calorosa e deixou rapidamente o seu assento.

Shou-tuan ficou estupefacto, e não conseguiu dormir nessa noite. Com o primeiro romper do dia, apresentou-se diante do mestre e inquiriu junto dele qual era o significado da sua gargalhada. Acontecia ser o fim do ano. Então o mestre perguntou: "Viste ontem aqueles caçadores de demónios a andar pelas ruas?"

"Sim, mestre", respondeu Tuan.

"Comparado com eles estás um pouco em desvantagem, não estás?"

Esta observação foi outro motivo de espanto por parte de Shou-tuan, que perguntou: "O que significa isso, mestre? Peço-vos que me digais."

Chi disse: “Eles adoram que se riam deles, ao passo que tu tens medo que se riam de ti.”

Tuan obteve o seu *satori*.

13

Tsu-yin Chu-ne2 do distrito de Shu, que floresceu em meados do século onze, era um grande erudito versado na *Pundarika* e noutras escolas de filosofia budista, e até eruditos idosos estavam dispostos a estudar sob a sua direção. Evidentemente, ele não sabia nada sobre a verdade viva do Zen antes de ver o mestre Fa-yen de Wu-tsu Shan.

Fa-yen perguntou-lhe: “Erudito, ensinas a filosofia de todas as escolas budistas, não é verdade?”

“Sim, mestre.”

“E compreendes o que se quer dizer com ‘O Buda tem um discurso secreto, e Mahasattva Ananda não o ocultou’?”

Chu-ne disse: “Sim, mestre. O discurso secreto refere-se ao facto de que todas as coisas têm a sua origem na Mente Única; e o não-ocultamento por parte de Ananda significa que, quando alguém compreende esta verdade de forma clara e límpida, não há segredo de espécie alguma que não esteja inteiramente revelado à sua consciência.”

O mestre disse: “Não interpretes a questão desse modo filosófico.”

O erudito ficou muito perturbado com este comentário do mestre, e pediu uma explicação. O mestre disse: “Diz-me primeiro o que entendes por esse verso que descreve o encontro entre a imperatriz e o seu jovem amante?” O verso corre do seguinte modo:

“Para a criada ela chama — porquê tão frequentemente, quando não há trabalho especial a fazer? Apenas isto — porventura a sua voz é ouvida pelo seu amante.”

Chu-ne pensou sobre isto durante algum tempo, mas foi incapaz de dar uma resposta satisfatória. O mestre então disse: “Pensa sobre isso e diz-me amanhã.”

O erudito passou a noite inteira a ponderar sobre o verso. Na manhã seguinte, quando entrou no quarto do mestre, este voltou a perguntar-lhe: “E então, pensaste sobre o verso?”

Chu-ne estava prestes a abrir a boca quando o mestre abruptamente exclamou "*Kwats!*" bem alto. O som deste grito abriu instantaneamente o olho do Dharma do erudito, e ele percebeu a verdade viva que não se encontra nas palavras e conceitos. Ele fez uma profunda inclinação perante o mestre, e o mestre disse: "Agora compreendes o discurso secreto e o não-ocultamento de Ananda."3

14

Ch'ing-yuan Long-ya1 foi um dos mais eminentes mestres Zen da dinastia Sung. Ele estudou Zen sob a direção de vários mestres, mas nenhum deles conseguiu satisfazer o seu espírito inquiridor. Finalmente, foi para Fa-yen de Wu-tsu Shan. Fa-yen era um mestre muito rigoroso e parco em palavras. Ch'ing-yuan passou muito tempo no mosteiro sem receber qualquer instrução especial. Um dia, decidiu deixar o mosteiro e ir para outro lugar. O seu amigo Ling-yuan2 tentou dissuadi-lo, dizendo: "Estás aqui há tanto tempo e queres partir agora sem teres tido uma verdadeira entrevista com o mestre? Vai falar com ele e vê o que ele te diz."

Ch'ing-yuan seguiu o conselho do amigo e foi ao quarto do mestre. Fa-yen perguntou: "O que queres?" Ch'ing-yuan disse: "Estou aqui há muito tempo e gostaria de saber qual é a vossa forma de ensinar." Fa-yen respondeu: "A minha forma de ensinar é como a de um homem que vende água à beira do rio." Isto fez Ch'ing-yuan refletir profundamente, mas ele continuava sem compreender o significado último. Ele deixou o mosteiro e passou o verão em Ching-shan, onde travou grande conhecimento com Ling-yuan.

Ch'ing-yuan pediu-lhe agora conselho, dizendo: "Ultimamente, soube de um mestre na cidade cujos ditos parecem adequar-se muito melhor à minha inteligência." Mas Ling-yuan persuadiu-lo a regressar para junto de Fa-yen, que era o melhor dos mestres Zen da época, acrescentando que aqueles cujas palavras ele parecia compreender melhor eram meros instrutores de filosofia e não verdadeiros mestres Zen.

Ch'ing-yuan seguiu o conselho do seu amigo e regressou para o seu antigo mestre. Numa noite fria, estava sentado sozinho e tentou afastar as cinzas na lareira para ver se restava algum pedaço de carvão vivo. Um minúsculo pedaço do tamanho de uma ervilha calhou ser descoberto bem fundo nas cinzas. Ele refletiu então que a verdade do Zen também se revelaria à medida que alguém escavasse até ao leito rochoso da consciência. Pegou na história do Zen conhecida como a *Transmissão da Lâmpada* que estava na sua secretária, e o seu olho caiu sobre a história do

P'o-tsao-to ("o fogão partido"),3 que inesperadamente lhe abriu a mente para um estado de *satori*. A seguinte é a estrofe que ele então compôs extemporaneamente:

"As aves chilreiam nos bosques, Com a túnica cobrindo-me, sento-me sozinho toda a noite. Um minúsculo pedaço de carvão vivo profundamente enterrado nas cinzas conta o segredo da vida; O fogão de cozinha é desfeito em pedaços quando o espírito sabe para onde regressar. Revelada em toda a parte brilha a verdade, mas os homens não a veem, confusa está a mente; Simples embora seja a melodia, quem a pode apreciar? Pensando nisso, por muito tempo a sua memória permanecerá comigo; Escancarada está a porta, mas quão solitário é o cenário!"

A história do *P'o-tsao-to* aludida no texto é a seguinte: *P'o-tsao-to* é o nome dado por Hui-an a os seus discípulos em Sung-yueh. Significa literalmente "um fogão partido caído em pedaços", o que ilustra um incidente na vida de um mestre Zen sem nome, pelo qual ele se tornou notório. Havia um santuário numa das aldeias de Sung-yueh onde se mantinha um fogão solitário. Este era objeto de culto para as pessoas do campo de perto e de longe, que aqui assavam vivos muitos animais para sacrifício.

O anónimo apareceu um dia no santuário acompanhado pelos seus assistentes. Bateu três vezes no fogão com o seu cajado e disse: "*Tut!* Oh, tu és um fogão velho, não és uma mera composição de tijolo e argila? De onde vem a tua santidade? De onde vem a tua espiritualidade? E no entanto exiges tantos animais assados vivos para sacrifício!" Dizendo isto, o mestre bateu no fogão mais três vezes. O fogão inclinou-se então por si mesmo e, caindo no chão, quebrou-se em pedaços.

Passado um bocado, apareceu subitamente um homem de túnica azul com um toucado alto e, aproximando-se do mestre, inclinou-se reverencialmente perante ele. O mestre perguntou quem ele era, e ele respondeu: "Sou o espírito do fogão aqui santificado. Estou aqui há muito tempo devido ao meu carma anterior. Mas, escutando o vosso sermão sobre a doutrina do não-nascimento, estou agora libertado dos laços e nascido nos céus. Para vos apresentar os meus agradecimentos especiais, eu vim." Disse o mestre: "O não-nascimento é a natureza original do teu ser. Nenhum sermonejar meu era necessário." O ser celestial inclinou-se novamente e desapareceu.

Mais tarde, os monges assistentes e outros perguntaram ao mestre: "Temos estado convosco há tanto tempo, mas nunca nos foi permitido

escutar os vossos discursos pessoais sobre o Dharma. Que ensinamento eficaz recebeu o espírito do fogão da vossa parte que lhe permitiu nascer imediatamente nos céus?"

O mestre disse: "O que lhe disse foi simplesmente que ele era uma composição de tijolo e argila; não tive outro ensinamento especialmente destinado a ele."

Os monges assistentes e outros permaneceram quietos sem dizer uma palavra.

O mestre observou: "Compreendeis?"

O secretário-chefe do mosteiro disse: "Não, não compreendemos."

O mestre continuou: "A natureza original de todos os seres — por que não a compreendeis?"

Os monges fizeram todos inclinações perante o mestre, momento em que exclamou o mestre: "Caiu, caiu! Quebrou-se em pedaços, quebrou-se em pedaços!"1

15

Wen-chun de Le-t'an (1061-1115)1 dedicou-se enquanto jovem ao domínio da filosofia budista, mas mais tarde abandonou-a, dizendo que não se importava muito com ela. Começou então a estudar Zen e, indo para o sul, permaneceu com Chen-ju de Wei-shan durante muitos anos. Contudo, não fez progressos. Foi ter com Chen-ching de Chiu-feng, que era outro grande mestre Zen da época.

Ching perguntou: "Onde fica a tua cidade natal?" "Hsing-yuan Fu." "De onde vens agora?" "Tai-yang." "Onde passaste o verão?" "Em Wei-shan."

Ching estendeu então a sua mão, dizendo: "Como é que a minha mão se assemelha tanto à do Buda?"

Chun ficou petrificado e incapaz de dar qualquer resposta.

Ching repreendeu-o: "Até agora tens sido suficientemente fluente a responder a todas as minhas perguntas de forma natural e da maneira mais esplêndida. Assim que o assunto mudou para a mão do Buda, tu paras. Onde está o problema?"

Chun confessou ignorância.

Ching disse: “Tudo está aberto em plena revelação mesmo diante de ti; e a quem conseguirias tu para te ensinar?”

Durante dez anos Chun permaneceu com o seu mestre Chen-ching e acompanhou-o para onde quer que ele se movesse. Ching era um instrutor silencioso e não dava instruções especiais a ninguém, embora os seus alunos tivessem crescido consideravelmente em número. Quando um monge entrava no seu quarto para pedir conselho, ele fechava os olhos, sentava-se sobre os joelhos e não dizia nada. Se visse alguém aproximar-se dele, levantava-se, ia para o jardim e juntava-se aos jardineiros a sachar. Esta era a sua forma habitual de lidar com os seus discípulos.

Wen-chun costumava dizer ao seu amigo Kung: “Não terá o mestre intenção alguma de ensinar os seus seguidores no Dharma? É difícil conhecê-lo.”

Um dia, Wen-chun removeu uma represa com um pau e, enquanto lavava as suas roupas, a sua mente acordou subitamente para um estado de *satori*. Correu para o mestre e relatou-lhe tudo o que lhe tinha acontecido. Mas o mestre repreendeu-lo friamente, dizendo: “Por que tens de ser tão descortês nisto?”

16

K‘e-ch‘in Fo-kuo,1 que faleceu em 1135 d.C., nasceu numa família confuciana. Enquanto jovem, era um grande devorador dos clássicos. Um dia, foi a um mosteiro budista onde calhou ler livros budistas e sentiu como se estivesse a recordar as suas antigas memórias. “Devo ter sido um monge na minha vida anterior”, pensou ele. Mais tarde, foi ordenado como sacerdote budista e dedicou-se diligentemente ao domínio da filosofia budista. Adoeceu e, quando estava quase à beira da morte, refletiu: “O caminho correto para a obtenção do Nirvana, tal como é ensinado pelos Budas, não se encontra em palavras e mero raciocínio. Tenho estado a procurá-lo em sons e formas e, sem dúvida, mereço a morte.” Quando recuperou, abandonou o seu antigo método e foi ter com um mestre Zen chamado Chen-chueh Sheng. A instrução de Sheng consistia em fazer o seu próprio braço sangrar ao cravar-lhe uma faca e observar que cada gota de sangue vinha de T'sao-ch‘i. T'sao-ch‘i é o local onde Hui-neng, o sexto patriarca do Zen chinês, fundou a sua escola, e a observação significava que o Zen exigia a vida de alguém para o seu domínio.

Assim inspirado, Fo-kuo visitou muitos mestres Zen. Todos ficaram muito bem impressionados com a sua realização, e alguns até pensaram que

seria ele quem estabeleceria uma nova escola original no ensinamento de Rinzai (Lin-chi). Finalmente, Kuo foi ter com Fa-yen do mosteiro de Wu-tsu, o qual, contudo, se recusou a confirmar a perspetiva de Kuo sobre o Zen. Kuo pensou que Fa-yen o estava a contradizer deliberadamente. Dando vazão à sua insatisfação em termos desrespeitosos, Kuo estava prestes a deixar Fa-yen, que disse simplesmente: "Espera até ficares gravemente doente um dia, altura em que te terás de lembrar de mim."

Enquanto estava em Chin-shan, Fo-kuo contraiu uma febre da qual sofreu terrivelmente. Tentou lidar com ela com todas as suas experiências Zen até então alcançadas, mas sem qualquer resultado. Lembrou-se então da admonição profética de Fa-yen. Assim que se sentiu melhor, portanto, regressou ao mosteiro de Wu-tsu. Fa-yen ficou satisfeito por ter o seu aluno arrependido de volta. Pouco tempo depois, Yen recebeu um visitante cujos assuntos oficiais tinham terminado e que ia regressar à capital. Sendo por ele questionado quanto ao ensinamento do Zen, Fa-yen disse: "Conheces um poema romântico cujas duas últimas linhas nos lembram de algum modo o Zen? As linhas rezam:

'Para a criada ela chama — porquê tão frequentemente, quando não há trabalho especial a fazer? Apenas isto — porventura a sua voz é ouvida pelo seu amante.' "

Quando isto foi recitado, o jovem oficial disse: "Sim, sim, mestre." Mas foi-lhe dito para não o tomar de forma demasiado fácil.

Fo-kuo soube desta entrevista quando regressou de fora e perguntou: "Dizem-me que recitastes o poema romântico para o jovem visitante enquanto eu estava fora. Ele compreendeu?"

Fa-yen respondeu: "Ele reconhece a voz."

Fo-kuo disse: "Dado que a linha diz 'O que importa é fazer o amante ouvir a sua voz', e se o oficial ouviu esta voz, o que há de errado com ele?"

Sem responder diretamente à pergunta, o mestre disse abruptamente: "Qual é a ideia do Patriarca ao vir do Ocidente? O cipreste no pátio. Como é isto?" Isto abriu imediatamente o olho de Fo-kuo para a verdade do Zen. Ele saiu apressado do quarto quando calhou ver um galo no corrimão soltar um grito, agitando as asas. Disse ele: "Não é esta a voz?" O verso que ele então compôs foi:1

"O pato de ouro atrás das telas de brocado cessou de enviar o seu fumo odorífero; Por entre o toque de flauta e o canto, ele retira-se,

completamente embriagado e amparado por outros: O acontecimento feliz na vida de um jovem romântico, É apenas à sua amada que é permitido saber."

A isto o mestre Fa-yen acrescentou: "O grande assunto da vida que fez os Budas e patriarcas aparecerem entre nós não se destina a caracteres pequenos e vasos inferiores. Alegra-me ter sido uma ajuda para o teu deleite."

17

Hui-ch'in Fo-chien2 de Tai-ping estudou Zen durante muitos anos sob a direção de diferentes mestres e pensava estar plenamente consumado nele. Mas Fa-yen de Wu-tsu Shan recusou-se a sancionar a sua perspetiva, o que o ofendeu grandemente. Deixou o mestre, tal como fizera o seu amigo Fo-kuo. Mas este último regressou a Wu-tsu e atingiu a plena realização sob a sua direção.

Fo-chien também regressou passados tempos, mas a sua verdadeira intenção era ir para outro lugar. Fo-kuo, contudo, aconselhou-o a permanecer com o mestre, dizendo: "Estivemos separados um do outro mais de um mês, mas o que pensas tu de mim agora desde a última vez que te vi?" "Isso é o que me intriga", foi a sua resposta. A significação desta conversa é que Fo-kuo, como já foi registado na sua secção, tivera o seu *satori* logo após regressar para o seu antigo mestre. Este facto, ocorrendo durante o mês de separação do seu amigo, causara tal mudança na vida espiritual de Kuo que Chien se perguntava qual seria a causa e o significado desta transformação.

Fo-chien decidiu permanecer em Wu-tsu Shan com o seu antigo mestre Fa-yen e o seu bom amigo Fo-kuo. Um dia, Fa-yen referiu-se ao "*mondo*" entre Chao-chou e um monge:

"O monge perguntou: 'Qual é a vossa forma de ensinar?' "Chao-chou disse: 'Sou surdo; fala mais alto, por favor.' "O monge repetiu a pergunta. "Então Chao-chou disse: 'Perguntas-me sobre a minha forma de ensinar, e eu já descobri a tua.' "

Este "*mondo*" serviu para abrir a mente de Fo-chien para o *satori*. Perguntou agora ao mestre: "Peço-vos que me aponteis qual é a verdade última do Zen." O mestre respondeu: "Um mundo de multiplicidades está todo carimbado com o Um." Chien inclinou-se e retirou-se.

Mais tarde, quando Fo-kuo e Fo-chien falavam sobre Zen, foi feita menção ao facto de Tung-szu perguntar a Yang-shan sobre a gema brilhante do mar de Chen.1 Quando a conversa mudou para "nenhum raciocínio para avançar", Fo-kuo exigiu: "Quando se diz que a gema já está no mão, por que razão há novamente esta afirmação de que não há palavras para responder, nem há qualquer raciocínio a avançar?"

Fo-chien não soube que resposta dar. No dia seguinte, contudo, disse: "Tung-szu queria a gema e mais nada, mas o que Yang-shan apresentou foi apenas um velho cesto de vime." Fo-kuo confirmou esta perspetiva, mas disse-lhe para ir falar pessoalmente com o mestre.

Um dia, quando Fo-chien foi ao quarto do mestre e estava prestes a dirigir-se a ele, o mestre repreendeu-o terrivelmente. O pobre Chien teve de se retirar da maneira mais embaraçosa. De volta aos seus aposentos, fechou-se no quarto enquanto o seu coração estava em rebeldia contra o mestre."

Fo-kuo apercebeu-se disto discretamente, foi aos aposentos do seu amigo e bateu à porta. Chien chamou: "Quem é?". Verificando que se tratava do seu querido amigo Kuo, disse-lhe para entrar. Kuo perguntou ingenuamente: "Viste o mestre? Como correu a entrevista?". Chien censurou-o então, dizendo: "Foi segundo o teu conselho que permaneci aqui, e qual é o resultado do estratagema? Fui terrivelmente repreendido por esse nosso velho mestre". Kuo prorrompeu numa gargalhada calorosa e disse: "Lembras-te do que me disseste no outro dia?". "O que queres dizer?", retorquiu o descontente Chien. Kuo acrescentou então: "Disseste que, enquanto Tung-szu queria a gema e mais nada, o que Yang-shan apresentou foi apenas um velho cesto de vime?". Quando a sua própria afirmação foi agora repetida pelo seu amigo, Chien percebeu imediatamente o ponto. Perante isto, tanto Kuo como Chien visitaram o mestre, o qual, ao vê-los aproximar-se, observou abruptamente: "Oh, Irmão Ch'ien, desta vez de certeza que o tens!".

1 Para a nota e texto em falta indicados por asterisco (*), ver a nota de rodapé na p. 195: "Carmaiana em sânscrito. Um cargo no mosteiro Zen, correspondendo por vezes ao de mestre de cerimónias, e por vezes ao de gestor geral ou supervisor."

1 Ver nota anterior na p. 196: Orategama, XIII.

1 Hui-yuan, XIII.

2 Hui-yuan, XIII.

3 Neste ponto, a palavra do original "Pundarika" parece conter um erro de leitura ou digitalização, sendo habitualmente associada à Pundarika-sutra (Sutra do Lótus), mas o sentido do texto permanece inteligível.

1 Hui-yuan, XVI.

2 Hui-yuan, VI.

3 Para a história, ver mais abaixo no texto.

1 Transmissão da Lâmpada, IV.

1 Hsu-chuan, XXII.

1 Hsu-chuan, XXV. Ele é mais conhecido como o autor do Pi-yen-lu. O seu título honorífico é "Yuan-wu Ch'an-shih" (Mestre Zen de Perfeita Iluminação).

1 Este verso já foi citado na Primeira Série, p. 247.

2 Hsu-chuan, XXV.

1 A história da gema é esta: Yang-shan foi ter com Hui de T'ung-an (793–879 d.C.) para treino Zen. Hui perguntou: "Onde fica a tua terra natal?". "Vim de Kuang-nan.". "Dizem-me que há uma gema que brilha intensamente no mar de Chao, de Kuang-nan; é verdade?". "Sim", disse Yang-shan. "Qual é a forma da gema?". "Enquanto a lua brilha, ela é revelada.". "Trouxeste-a contigo?". "Sim, trouxe.". "Por que não a tiras para o teu antigo mestre?". "Vi Yeh-shan ontem, e ele também queria ver a gema; mas não houve palavras com que emoldurar a minha resposta, nem houve qualquer raciocínio que pudesse avançar."

18

Fo-teng Shou-hsun (1079-1134)1 começou a estudar Zen sob a direção de Kuang-chien Ying. Veio mais tarde para Tai-p'ingen, onde Fo-chien residia, mas encontrava-se sem saber como agarrar o Zen. Colocou um selo na sua cama e fez este voto: "Se não atingir a experiência do Zen nesta vida, esta nunca será estendida para descansar o meu corpo". Sentava-se em meditação durante o dia, mas a noite era passada de pé. Aplicava-se ao domínio do Zen mui assiduamente, como se tivesse perdido os seus pais. Sete semanas decorreram assim, quando Fo-chien proferiu um sermão dizendo: "Um mundo de multiplicidades está todo carimbado com o Um". Isto abriu o olho de Shou-hsun. Fo-chien disse: "Que pena que a gema lustrosa tenha sido levada por este lunático!". Disse então a Hsun:

“De acordo com Ling-yun, ‘Desde que uma vez vi a flor do pessegueiro, nunca mais acalentei uma dúvida’. O que é isto quando nenhumas dúvidas são alguma vez acalentadas por ninguém?”.

Hsun respondeu: “Não digais que Ling-yun nunca acalenta uma dúvida; é de facto impossível que qualquer dúvida seja acalentada em qualquer lugar, mesmo agora”.

Chien disse: “Hsuan-sha criticou Ling-yun, dizendo: ‘Tu estás inteiramente bem até onde vais, mas ainda não penetraste realmente’. Agora diz-me onde fica este ponto não penetrado”.

Hsun respondeu: “Profundamente aprecio a vossa grande bondade maternal”.

Chien deu a sua aprovação a esta observação. Perante isto, Hsun apresentou a seguinte estrofe:

“Todo o dia ele tem estado a olhar para o céu, contudo sem erguer a cabeça, Vendo o pessegueiro em plena floração, ele pela primeira vez ergueu as suas sobrancelhas: Lembra-te, contudo, que há ainda uma rede que envolve o mundo; Apenas quando a última porta da barreira for derrubada, há descanso completo.”

Yuan-wu Fo-kuo, que ouviu falar disto, teve algum receio sobre a realização de Shou-hsun. Pensou em submetê-lo a um teste e ver por si mesmo quão genuíno Hsun era. Chamou-o e deu um passeio com ele na montanha. Quando chegaram a um poço profundo, Kuo empurrou rudemente o seu companheiro para a água. Mal fez isto, perguntou: “Que tal Niu-t‘ou antes de ver o Quarto Patriarca?”.1

“Profundo é o poço, muitos são os peixes.” “Como foi depois?” “A árvore alta convida a brisa.” “Como é quando ele é visto e não visto?” “As pernas estendidas são las pernas dobradas.”

O teste satisfez plenamente Fo-kuo, que era, a propósito, tio de Shou-hsun na fé.

A Mensagem Secreta de Bodhidharma,

ou o Conteúdo da Experiência Zen1

“Qual é o significado da vinda de Bodhidharma do Ocidente?”. Esta é uma das perguntas frequentemente feitas pelos mestres Zen, e forma um dos assuntos mais importantes no estudo do Zen. Como um evento histórico, a questão, contudo, não está de todo relacionada com a vinda de

Bodhidharma para a China, isto é, com a significação histórica de Bodhidharma no Budismo chinês. O seu desembarque na costa sul da China está registado como tendo ocorrido no primeiro ano de P‘u-t'ung (520 d.C.). Mas a questão nada tem a ver com estas coisas. O Zen está acima das relações de espaço-tempo e, naturalmente, até acima dos factos históricos.

Os seus seguidores são um grupo singular de transcendentalistas. Quando perguntam sobre a primeira vinda de Bodhidharma para a China, a sua ideia é entrar no significado interior, se é que existia algum, do seu ensinamento especial, que se pensa ser espiritualmente transmitido aos seus sucessores. Pois tinha havido tantos instrutores e eruditos budistas estrangeiros que foram para a China antes de Bodhidharma, e eram todos instruídos e piedosos e traduziram muitos textos budistas para a língua chinesa; alguns deles eram até grandes peritos em meditação, e realizaram atos maravilhosos que moviam os afetos de seres espirituais invisíveis que costumavam viver por toda a China nesses dias antigos.

Não fosse por algum propósito bem definido que carateristicamente o distinguia dos seus numerosos predecessores, não havia talvez necessidade especial de Bodhidharma aparecer entre eles. Qual era a sua mensagem, então? Que missão tinha ele para o povo do Extremo Oriente?

Quanto a isso, Bodhidharma não fez qualquer declaração aberta; simplesmente desvaneceu-se do mundo, durante nove longos anos como reza a tradição, mantendo-se em completo retiro em Sung-shan, no domínio de Wei. Se ele tinha alguma mensagem para dar aos budistas chineses relativa à verdade do Budismo, deve ter sido algo bastante único e fora do comum. Qual era a sua razão para se manter em absoluto isolamento? Qual é a significação do seu ensinamento silencioso?

Talvez quando isto for dominado, o Budismo possa ainda abrir algum tesouro oculto que não pode ser descrito em palavras e fundamentado logicamente. A questão, portanto, “Qual é o significado da vinda de Bodhidharma do Ocidente?”, aponta diretamente para a presença de alguma verdade que reside interna e misticamente no sistema do Budismo.

Equivale a isto: “Qual é a essência do Budismo tal como era entendida pelo Primeiro Patriarca do Budismo Zen?”. Haverá algo no Budismo que não possa ser expresso e explicado nas escrituras canónicas classificadas nos Três Cestos (*tripitaka*) e organizadas nas Nove ou Doze Divisões? Em suma, qual é a verdade do Zen? Todas as respostas, portanto, dadas a esta

pergunta de suma importância são outras tantas formas diferentes de apontar para a verdade última.

Tanto quanto está registado na história ainda existente, a questão parece ter sido levantada pela primeira vez na segunda metade do século sétimo, isto é, cerca de cento e cinquenta anos após a vinda de Bodhidharma, mas a ideia já devia estar em estado de gestação algum tempo antes. Quando Hui-neng, o sexto patriarca, estabeleceu o que se pode chamar a escola nativa chinesa de Zen em contrapartida ao Zen indiano do primeiro patriarca, os budistas chineses devem ter chegado a perceber a significação da mensagem espiritual dos patriarcas Zen. Desde então, a questão "Qual é o significado da vinda do Primeiro Patriarca do Ocidente?" tornou-se naturalmente um dos assuntos mais significativos a ser discutido entre os seguidores do Zen.

Os primeiros a interrogar sobre o significado da vinda de Dharma para a China foram Tan-jan e Huai-jang, de acordo com *A Transmissão da Lâmpada*, que na segunda metade do século sétimo foram ter com Hui-an, o instrutor nacional, e perguntaram:

"Qual é o significado da vinda do Primeiro Patriarca do Ocidente?". "Por que não perguntas sobre a tua própria mente?", respondeu o instrutor. "O que é a nossa própria mente, senhor?". "Devias contemplar o funcionamento secreto". "O que é o funcionamento secreto, senhor?".

O instrutor limitou-se a abrir e a fechar os olhos, em vez de dar qualquer explicação verbal.

Talvez o questionador seguinte de que há registo tenha sido um certo monge que foi ter com Hsuan-su de Hao-lin, muito cedo no século oitavo, e fez a pergunta à qual o mestre respondeu: "Quando compreendes, não é compreendido; quando duvidas, não é duvidado". Outra vez a sua resposta foi: "É aquilo que não é nem compreendido nem duvidado, e de novo nem duvidado nem compreendido".

Como noutros casos, as respostas dos mestres à pergunta mostram uma variedade tão interminável que confunde os não iniciados, fazendo-os interrogar-se sobre como poderiam alguma vez esperar ver a sua essência através deste labirinto de pensamento. E o pior é que a variedade de respostas aumenta em proporção com a frequência da pergunta feita, pois nenhuns mestres darão jamais a mesma resposta no que diz respeito à escolha de palavras; na verdade, se o fizessem, já não haveria Zen há muito

tempo. A originalidade e a individualidade, contudo, assim demonstradas pelos mestres, em vez de clarificarem o assunto, complicam-no ao máximo.

Mas quando se analisam cuidadosamente as respostas, não é tão difícil tratá-las sob um certo número de cabeçalhos. Claro que esta classificação não significa que a incompreensibilidade se torne por isso menos incompreensível, apenas que pode ajudar o estudante até certo ponto, por mais timidamente que seja, a encontrar algumas pistas para a orientação da mensagem Zen. A seguinte é, assim, a minha tentativa imperfeita de erguer alguns marcos para a orientação do estudante.

1. Casos em que um objeto próximo é utilizado para responder à pergunta

O mestre, quando questionado, pode por acaso encontrar-se ocupado em algum trabalho, ou a olhar pela janela, ou sentado calmamente em meditação, e então a sua resposta pode conter alguma alusão aos objetos assim ligados com o que faz na altura. Seja o que for que diga, portanto, em tais ocasiões, não é uma afirmação abstrata sobre um objeto deliberadamente escolhido para a ilustração do seu ponto de vista.

Wei-shan, por exemplo, questionado por Yang-shan, respondeu: "Que bela lanterna esta!". Provavelmente estava a olhar para uma lanterna no momento, ou esta encontrava-se mais perto deles e surgiu da forma mais conveniente para o mestre a utilizar para o seu propósito imediato. Noutra ocasião, a sua resposta à mesma pergunta pode não ser a mesma; ele com certeza considerará mais desejável e apropriado demonstrar o Zen de alguma outra forma. É aqui que o Zen difere dos argumentos concetuais do filósofo.

A resposta de Chao-chou foi: "O cipreste no pátio"; e a de Fen-yang Shan-chao: "Como está fresco este leque de seda azul!". A ligação entre a visita do patriarca Zen à China e todos esses objetos, tais como a lanterna, o cipreste ou o leque de seda, pode parecer a mais remota possível, e estas respostas exigem que a nossa faculdade imaginativa faça o seu melhor. Mas isto é o que se pede ao estudante de Zen que descubra; pois de acordo com estes mestres, quando o cipreste no pátio é compreendido, a razão do Budismo Zen é compreendida, e quando a razão do Budismo Zen é compreendida, tudo o resto será compreendido, isto é, toda a variedade de respostas a ser dada abaixo será mais ou menos profundamente compreendida. Uma linha passa através das cento e oito contas de um rosário.

2. Casos em que são dados julgamentos definidos relativos à própria questão ou à posição do questionador

A resposta de Tai-mei Fa-ch'ang foi bastante decisiva: "Não há significado na sua vinda do Ocidente".

Mu-chou Tsung: "Não tenho resposta a dar". Liang-shan Yuan-kuan: "Não digas disparates". Chiu-feng P'u-man: "Qual é a utilidade de perguntar a outros?". Pao-ming Tao-ch'eng: "Nunca estive no mundo ocidental". Nan-yueh Szu: "Aqui vai mais um a caminhar pelo mesmo velho caminho". Pen-chueh Shou-i: "É como vender água à beira do rio". Pao-ning Jen-yung: "É como adicionar geada à neve". Lung-ya Chu-tun: "Esta é a pergunta mais difícil de responder". Shih-t'ou Hsi-ch'ien: "Pergunta ao poste que está ali". Quando isto não foi compreendido pelo monge inquiridor, o mestre disse: "A minha ignorância é pior que a tua". Ching-shan Tao-ch'in: "A tua pergunta não vem ao caso". O monge perguntou: "Como farei para que venha ao caso?". "Dir-te-ei quando estiver morto", foi a forma do mestre de fazer com que viesse ao caso.

Não posso deixar de citar Lin-chi aqui, que era singularmente "razoável" no que diz respeito a esta questão, embora fosse notório pelo seu tratamento "áspero" dos monges e pela sua exclamação "*Kwats!*". Quando foi questionado sobre o significado da chegada patriarcal do Ocidente, disse:

"Se houvesse algum significado, ninguém se poderia salvar sequer a si mesmo". "Se não houvesse significado aqui, que verdade é essa que se diz que o segundo patriarca atingiu sob Bodhidharma?". "O que é chamado 'atingido'", disse o mestre, "é na realidade 'não-atingido'". "Se esse é o caso, qual é o significado de 'não-atingido'?".

Lin-chi explicou: "Apenas porque a vossa mente está sempre a correr atrás de cada objeto que surge diante dela e não sabe onde conter-se, é declarado por um patriarca que vós sois o buscador tolo de outra cabeça sobre a vossa própria. Se voltardes a vossa luz para dentro de vós próprios, como vos é dito para fazer, sem demora, e refletirdes, e parardes de buscar coisas externas, percebereis que a vossa própria mente e as dos Budas e patriarcas não diferem umas das outras. Quando chegais assim a um estado de não fazer nada, diz-se que atingistes a verdade".

3. Casos em que os mestres apelam à "ação direta"

Isto não tem ocorrido frequentemente no que diz respeito à presente questão, embora o apelo à ação direta seja um procedimento bastante

comum na demonstração do Budismo Zen desde o tempo de Ma-tsu, cujo caso é aqui relatado. Ele foi um dos maiores mestres na história do Zen e, de facto, foi devido à sua forma magistral de lidar com o Zen que este passou a ser reconhecido como uma grande força espiritual na China.

Quando Shui-liao perguntou a Ma-tsu quanto ao significado da vinda de Dharma do Ocidente, Ma-tsu deu imediatamente ao questionador um pontapé no peito que o atirou ao chão. Isto, contudo, despertou Shui-liao para a realização da verdade do Budismo, pois quando se ergueu novamente sobre os seus pés declarou isto, batendo as mãos e rindo ruidosamente:

"Quão estranho! Quão estranho! Todos os Samadhis sem número e todas as verdades religiosas insondáveis — conheço-os todos agora minuciosamente, tal como são revelados na ponta de um único cabelo".

Ele fez então uma inclinação e retirou-se calmamente.

4. Casos em que algum tipo de movimento está envolvido, quer por parte do mestre quer por parte do monge

Este é o método preferido do mestre, e podemos facilmente ver por que razão é assim. Na medida em que o Zen não deve ser explicado em palavras, deve recorrer-se a uma ação ou a um gesto1 para trazer a sua verdade mais perto do estudante. Sendo o Zen a verdade da vida, algo mais íntimo e imediato do que as palavras deve ser utilizado, e isto pode encontrar-se em algum tipo de movimento que simboliza a vida à medida que esta se move. As palavras também podem ser usadas, mas neste caso não se destinam a transmitir ideias, mas meramente como expressão de algo vivo e que realiza trabalhos. Isto também explica por que razão os gritos ou as exclamações ou as ejeções servem como respostas.

Quando Xue-feng e Hsuan-sha estavam a consertar uma cerca, Sha perguntou: "Qual é o significado da vinda de Bodhidharma do Ocidente?". Feng sacudiu a cerca.

Sha disse: "Qual é a utilidade de fazer tanto alarido?". "Como é contigo então?". "Por favor, passa-me o *mieh-t'ou*",2 disse Hsuan-sha.

Quando T'ou-tzu Ta-t'ung encontrou Tsui-wei no Salão do Dharma, perguntou ao mestre sobre o significado da visita patriarcal da Índia. O mestre T'sui-wei continuou a olhar para trás durante um bocado. Ta-t'ung queria alguma instrução expressa, pelo que T'sui-wei disse: "Queres outra concha cheia de sujidade sobre a tua cabeça?". Isto significava que o

questionador já tinha sido uma vez banhado em sujidade e não sabia do facto. Quando T'sui-wei se voltou para trás, houve uma resposta à pergunta, e se Ta-t‘ung tivesse o seu olho já aberto, poderia ter percebido o significado sem pedir mais instruções expressas em palavras. Mas ele falhou; daí a repreensão do mestre, a qual, contudo, não deve ser entendida como implicando qualquer sentimento de desdém ou de falta de bondade por parte do mestre. Em todos os “*mondo*” ou transações Zen, existe sinceridade e confiança absolutas entre mestre e discípulo. A escolha de palavras pode ser com bastante frequência forte e impaciente, mas esta é a forma de ser do mestre Zen, que apenas quer atrair almas que não colapsem sob o seu cajado de treino. O Zen não é de modo algum uma religião democrática. É em essência destinado à elite.

Um monge veio de Wei-shan para junto de Hsiang-yen quando este último perguntou ao monge: “Houve outrora um monge que perguntou a Wei-shan relativamente à ideia do Patriarca ao vir para a China, e Wei-shan em resposta ergueu o seu *hossu*. Agora, como compreendes o significado da ação de Wei-shan?”.

Respondeu o monge: “A ideia do mestre é elucidar a mente a par da matéria, revelar a verdade por meio de uma realidade objetiva”.

“A vossa compreensão”, disse o mestre, “está inteiramente bem até onde vai. Mas qual é a utilidade de tanta pressa em teorizar?”.

O monge voltou-se então e perguntou: “Qual será a vossa compreensão?”.

Hsiang-yen ergueu o seu *hossu*1 como o outro mestre.

Outra vez, quando Hsiang-yen foi questionado quanto à ideia de Bodhidharma ao vir para a China, colocou a mão no bolso e, quando a tirou, esta estava fechada em punho, o qual ele abriu como se entregasse o conteúdo ao questionador. Este último ajoelhou-se e estendeu ambas as mentes na atitude de receber. Disse Hsiang-yen: “O que é isto?”. O monge não deu resposta.

Foi novamente este mesmo Hsiang-yen quem propôs o bem conhecido *koan* de um homem numa árvore. O *koan* reza assim:

“É como um homem sobre um precipício com mil pés de altura; ele está ali pendurado por si mesmo com um ramo de uma árvore entre os dentes, com os pés fora do chão e com as mãos sem segurar em nada. Suponha-se agora que alguém vem ter com ele e lhe faz a pergunta: ‘Qual é

o significado da vinda do Primeiro Patriarca do Ocidente?'. Se este homem abrir a boca para responder, com certeza cairá e perderá a vida; mas se não der resposta, deve dizer-se que ignora o questionador. Neste momento crítico, o que deve ele fazer?".

Um monge perguntou a Le-p'u sobre a vinda de Dharma e o mestre, batendo na sua cadeira de palha com o *hossu*, disse: "Compreendes?". O monge confessou a sua incapacidade de compreender, e o mestre deu-lhe isto:

"Um trovão súbito no céu e todo o mundo fica sobressaltado, mas uma rã lá no fundo do poço nem sequer ergueu a cabeça."

Seria o monge inquisitivo a rã no velho poço? A língua do mestre era afiada e sarcástica. Basho, o grande poeta japonês de *Haiku*2, tem o seguinte verso:

"É um lago antigo, Uma rã salta para dentro — Oh, o som da água!"

Foi este som que o despertou para a verdade do Budismo Zen. A experiência em si não podia ser expressa de qualquer outra forma; daí o *Haiku*, meramente descritivo da ocasião, sem sentimento, sem comentário. A rã figura frequentemente na literatura japonesa e tem muitas associações poéticas sugestivas de paz e solidão.

1 Para a nota e texto em falta indicados por asterisco (*), ver a nota de rodapé na p. 208: Ho-chuan, XXIX.

1 Para a nota e texto em falta indicados por asterisco (*), ver a nota de rodapé na p. 209: Para a entrevista de Niu-t'o e Tao-hsin (o quarto patriarca do Zen na China), ver os meus Ensaios, Primeira Série, p. 200. Esta entrevista foi frequentemente feita objeto de "mondo" Zen.

1 O título do ensaio apresenta um erro de impressão na digitalização do original ("Jnnagu|>tm'i~'ii rare intelligible." na p. 169) que se encontra corrigido graças ao índice e contexto da obra: A Mensagem Secreta de Bodhidharma, ou o Conteúdo da Experiência Zen.

1 A historicidade de Bodhidharma é por vezes discutida, mas no que diz respeito ao Zen a questão não tem significação. O Zen está unificado com estas considerações históricas de que houve o início do Zen na China, que este começou com algum instrutor budista da Índia que tinha uma mensagem especial para os budistas chineses desses dias, e que esta mensagem não era uma mensagem comum que pudesse ser transmitida em palavras ou escritos. Tudo o que se conta ou está registado sobre

Bodhidharma nas histórias do Zen e do Budismo geral pode ou não ter sido factos reais, e estes podem ser deixados para os historiadores investigarem de acordo com os seus próprios métodos de estudo; mas o que importa aos estudantes de Zen é: "Qual é a mensagem do primeiro instrutor de Zen?". Daí este artigo.

1 Dizer que esta ação ou gesto explica não é inteiramente correto, pois não foi concebido para transmitir um significado fora do próprio gesto. No caso de ser assim concebido, este último consiste em palavras proferidas por todo o corpo, embora não por certas porções dele, e transmite uma ideia. Na ação Zen não há tal intenção por parte do mestre, e qualquer perceção ou compreensão que haja na mente do aluno é o significado da própria experiência interior deste último, e não de qualquer outrem.

2 Um instrumento utilizado para consertar ou fazer uma cerca.

5. Casos em que se faz referência

a coisas impossíveis neste mundo relativo da causação

Lung-ya Chu-tun disse: "Espera até que a tartaruga de pedra escura comece a falar, e então dir-te-ei qual é o significado da visita do Patriarca aqui".

A resposta de Tung-shan a Lung-ya foi da mesma ordem impossível quando este último quis saber o significado deste evento histórico, pois disse: "Espera até que o Rio Tung corra para trás, e então isto te será dito". O aspeto estranho foi que o Rio correu de facto para trás e Lung-ya compreendeu o significado desta observação.

Ma-tsu, que, como repetidamente disse, figura da forma mais proeminente na história do Zen, propôs uma condição semelhante a P'ang-yun, o discípulo budista leigo, na sua resposta à questão em jogo: "Quando engolires de um só trago todas as águas do Rio Hsi, dir-te-ei o significado da aventura patriarcal".

Todas estas são impossibilidades enquanto as relações de espaço-tempo permanecerem o que são para a nossa consciência final; elas apenas serão inteligíveis quando formos introduzidos num reino além da nossa

experiência relativa. Mas como os mestres Zen abominam todas as abstrações e teorizações, as suas proposições soam escandalosamente incoerentes e absurdas. Notai como as seguintes respostas, também, tocam na mesma corda do transcendentalismo:

Pei-yuan T'ung respondeu: "Um pinheiro morto está pendurado sobre o muro, e as abelhas andam atarefadas a sugar as flores". Shih-men Tsung respondeu: "Vede os navios a navegar sobre as montanhas de Chiu-li".

Um monge foi ter com um mestre chamado Shih-shuang Hsing-k'ung para ser iluminado sobre o assunto da visita patriarcal, e o mestre disse: "Suponde que um homem está no fundo de um poço com mil pés de profundidade; se o conseguísseis tirar sem usar um palmo de corda, dar-vos-ia a resposta quanto ao significado da nossa visita patriarcal aqui".

O monge evidentemente não tomou isto muito a sério, pois disse: "Ultimamente, o venerável Ch'ang de Hu-nan recebeu um mosteiro para presidir, e ele também nos está a dar todo o tipo de instruções sobre o assunto".

Hsing-k'ung chamou um jovem assistente e ordenou-lhe que "tirasse este indivíduo sem vida dali".

O jovem assistente, que mais tarde viria a ser conhecido como Yang-shan, uma das mentes mais magistrais do Zen, perguntou depois a Tan-yuan como tirar o homem do poço, ao que o mestre exclamou: "Ora, este tolo, quem está no poço?".

O jovem assistente, ainda mais tarde, perguntou a Wei-shan quanto aos meios de tirar o homem do fundo do poço. Wei-shan chamou bem alto: "Oh Hui-chi!", pois era este o nome do jovem monge.

Hui-chi respondeu: "Sim, mestre!". "Pronto, ele está fora!", disse o mestre.

Quando o monge mais tarde se tornou um perito plenamente qualificado em Zen e assumiu o cargo do mosteiro em Yuan-shan, referiu-se a estas suas aventuras, dizendo: "Sob a direção de Tan-yuan, obtive o nome, enquanto sob a direção de Wei-shan obtive a substância". Poderemos substituir aqui filosofia por "nome" e experiência por "substância"?

6. Casos em que se afirma uma evidência

Isto é precisamente o oposto do anterior. Yun-men disse: “Oh monges, andais pelo mundo a tentar ver o significado da vinda de Bodhidharma do Ocidente, mas isto é mais bem conhecido pelo pilar que está de pé diante de vós. Quereis saber como é que o pilar compreende o significado da visita patriarcal a este país?”. Isto parece até agora ir contra a evidência, mas após propor esta questão Yun-men procede à resposta por si mesmo, dizendo: “Nove vezes nove são oitenta e um”. O mestre Zen transformou-se aqui num matemático. Evidentemente, ele pensa que a tabuada explica a verdade do Budismo. A sua alusão ao pilar parece complicar a sua posição, mas este é o seu dispositivo engenhoso (*upaya-kausalya*); quando se apreende que “nove vezes nove são oitenta e um”, todo o procedimento entrega os seus segredos, se é que existem alguns.

Pede-se agora ao estudante de Zen como estabelecer uma relação inerente entre as afirmações impossíveis mencionadas acima e a evidência afirmada por Yun-men. Serão elas de algum modo conciliáveis? Têm de ser. Caso contrário, os mestres não estariam a dar os inconciliáveis como soluções do mesmo problema. Se existe uma coisa como o Zen, deve haver alguma forma pela qual todas as contradições sejam sintetizadas. Isto é, na verdade, onde todos os mestres do Budismo Zen esgotam o seu génio e, como não são filósofos mas pragmáticos, apelam a uma experiência e não ao verbalismo — uma experiência que é tão fundamental que dissolve todas as dúvidas numa unificação harmoniosa. Toda a factualidade bem como a impossibilidade das afirmações do mestre devem, assim, ser consideradas como emanando diretamente da sua experiência unificada mais íntima.

Tien-mu Man disse: “Uma vez de três em três anos há um ano bissexto”. Isto era uma evidência quando o calendário lunar estava em voga. Toda a gente o sabia, mas que ligação tem com a visita patriarcal?

O monge inquiridor disse: “Do que estáis a falar?”. “O festival do crisântemo ocorre no nono dia do nono mês”.

O festival do crisântemo tem sido celebrado tanto pelos chineses como pelos japoneses quando o crisântemo está no auge da sua época. O número nove é um número de sorte para os chineses e, quando é duplicado, é duplamente afortunado, daí a celebração. Mas explicará isto o significado da vinda de Dharma para a China no início do século sexto?

A resposta de Fo-chien Hui-ch'in foi: “Quando provas vinagre sabes que é azedo; quando provas sal sabes que é salgado”.

Um monge perguntou a San-sheng Hui-jen quanto ao significado da vinda do Patriarca do Ocidente, e o mestre respondeu: “Carne estragada atrai moscas”.

O monge relatou isto a Hsing-hua que, contudo, expressou a sua discordância. Perante isto, o monge perguntou: “Qual é o significado da chegada do Patriarca aqui?”.

Hsing-hua respondeu: “No lombo de um burro decrépito há moscas que cheguem”.

Em que ponto difere Hsing-hua de San-sheng, como ele alega que faz? No que diz respeito às moscas, fará muita diferença para elas se estão sobre carne estragada ou sobre um burro prestes a morrer?

7. Os casos de silêncio não são muitos — cito um

Quando Ling-shu Ju-min foi abordado com a pergunta sobre a visita de Dharma, manteve-se em silêncio. Mais tarde, quando faleceu, os seus discípulos quiseram erguer um monumento de pedra registando a sua vida e ditos; entre estes últimos estava este incidente de silêncio. Na altura, Yun-men era o monge-chefe e perguntaram-lhe como deveriam proceder para redigir este silêncio por parte do mestre. Yun-men disse simplesmente: “Mestre!”.

Yun-men era famoso pelas suas respostas de uma só palavra; não era gastador de palavras. Na verdade, se alguém tivesse de dizer algo e isto até ao limite máximo da simples necessidade, uma única palavra, nem mais nem menos, deveria ser instada a responder ao propósito. O único carácter, “mestre”, aqui implica muitas coisas, como podemos facilmente observar; e qual dessas implicações estava na mente de Yun-men quando o proferiu será na verdade um problema para o estudante de Zen desvendar. Clarificará realmente o significado do silêncio que ia ser gravado na pedra monumental? Pai-yun Shou-tuan escreveu mais tarde um poema Zen sobre isto:

“Como uma montanha, um único carácter, ‘mestre’, ergue-se majestosamente; Nele sozinho se estabelece o padrão para todos os direitos e erros no mundo: Todas as águas correm fundamentalmente em direção ao oceano e nele se vertem; Nuvens, densas e suspensas, regressam finalmente às montanhas e aí encontram o seu lar.”

8. Casos em que os mestres fazem observações sem sentido que são perfeitamente incompreensíveis para a mente racional

Embora a maioria das afirmações Zen sejam aparentemente sem sentido e inacessíveis, as respostas aqui agrupadas não têm, de forma alguma, qualquer relação com a questão principal, exceto que os não iniciados são por este meio levados cada vez mais caminhos errados. Por exemplo, considerai isto: um monge foi ter com Shih-shuang Ch‘ing-chu e perguntou-lhe relativamente à visita patriarcal, ao que a resposta do mestre foi: “Uma pedra solitária no ar!”.

Quando o monge fez uma inclinação, provavelmente agradecendo-lhe pela instrução pouco instrutiva, o mestre perguntou: “Compreendes?”.

“Não, senhor.” “É afortunado”, disse o mestre, “que não compreendas; se compreendesses, a tua cabeça seria certamente desfeita em pedaços”.

A resposta de Nan-tai Ch'in foi: “Um pelo de tartaruga com uma polegada de comprimento pesa sete quilos”. A de Yen-chiao Ta-shih foi: “Hoje e amanhã”. Yun-men Tao-hsin disse: “Uma cobra de cemitério com mil anos de idade criou hoje um par de cornos na cabeça”. “Não é esta a vossa forma habitual de ensinar?”. “Aquele que interpreta perde a vida”, respondeu o mestre.

Morderá a cobra de compreensão Zen um monge tão autocomplacente como este? É difícil encontrar sentido nestas observações se formos meros intérpretes literários. A chamada compreensão Zen deve, portanto, ser tal que aniquile todas as relações de espaço-tempo nas quais nos encontramos a viver, a trabalhar e a raciocinar. É apenas quando passamos uma vez por este batismo que um único pelo de tartaruga começa a pesar sete quilos e um evento de há mil anos se torna uma experiência viva deste preciso momento.

9. Casos em que os mestres fazem algumas observações convencionais que não são exatamente evidências, nem afirmações inteiramente sem sentido como nos casos anteriores, mas sim coisas que as pessoas dizem na sua vida quotidiana

No que diz respeito à nossa racionalidade, tal convencionalismo não tem a mais remota relação com o significado da questão aqui em jogo. Mas não há dúvida de que os mestres aqui, como noutros locais, falam a sério e os investigadores da verdade são frequentemente despertados para o sentido interior das observações tão casualmente deixadas cair dos lábios do mestre. Cabe-nos, portanto, tentar ver por baixo do verbalismo superficial.

Yueh-ting Tao-lun deu esta resposta: “Quão refrescantemente fresco! A brisa afastou o calor do alpendre”.

Pode dizer-se que a referência dos três mestres seguintes a fenómenos naturais pertence à mesma ordem:

Pao-hua Hsien disse: “O vento carregado de geada faz cair as folhas da floresta”. “Qual é o significado disto?”, perguntou o monge. “Quando chega a primavera, elas brotam novamente”, foi a resposta.

Quando Kuang-fu Tan-chang foi questionado sobre la visita patriarcal à China, disse: “Quando chega a primavera, todas as plantas florescem”. O monge expressou, como habitualmente, a sua incapacidade de compreender, e o mestre continuou: “Quando chega o outono, as folhas caem”.

A resposta de Pao-ch'an P'u também estava relacionada com a estação e a vegetação. Disse ele: “Quanto à peónia arbórea, procuramos as suas flores na primavera”. O monge falhou em entrar no significado disto, e o mestre ajudou-lo com este comentário adicional sobre botânica: “Quanto ao crisântemo amarelo, floresce no auspicioso nono mês do ano”.

O monge, que aparentemente gostava de falar, disse: “Se assim é, estais a esforçar-vos para a edificação de outros”. O dito final do mestre foi: “Equivocado!”.

As afirmações aqui agrupadas são mais inteligíveis do que as que dizem respeito ao pelo de tartaruga pesando sete quilos ou ao rio engolido de um só trago, mas a inteligibilidade não vai muito longe; pois quando consideramos de que forma devem elas explicar o significado da chegada de Bodhidharma à China, percebemos uma irrelevância aqui, a nossa imaginação falha em penetrar o véu de mistério que paira sobre todo o campo. Quanto a fazer referência a eventos naturais na interpretação de problemas Zen, a literatura dá muitos exemplos e somos quase levados a pensar que todos os mestres são realistas ingénuos que não têm aspirações idealistas mais elevadas.

10. Casos em que os arredores imediatos são poeticamente descritos

Os mestres são geralmente poetas. Mais do que qualquer outra coisa, a sua forma de ver o mundo e a vida é sintética e imaginativa. Não criticam, apreciam; não se mantêm afastados da natureza, fundem-se nela. Portanto, quando cantam, o seu “ego” não se destaca de forma proeminente, é antes

visto entre outros como um deles, como pertencendo naturalmente à sua ordem e realizando o seu trabalho na sua parceria. Isto é, o "ego" transforma-se numa lâmina de erva quando o poeta caminha no campo; ergue-se como um dos picos que beijam as nuvens quando ele está entre os Himalaias; murmura num ribeiro de montanha; ruge no oceano; balança com o bosque de bambus; salta para um poço antigo e coaxa como uma rã sob a luz da lua. Quando os mestres Zen recorrem ao curso natural dos acontecimentos no mundo, o seu espírito poético parece deambular entre eles livremente, serenamente e com adoração.

Um monge perguntou a Ta-t'ung Chi: "Qual é o significado da vinda do Patriarca do Ocidente?". O mestre respondeu:

"O bosque de bambus no pátio da frente, Quão refrescantemente verde está, mesmo depois da geada!"

Quando o monge quis saber qual era a significação última da observação, o mestre continuou no mesmo tom:

"Escuto o vento sussurrar através do bosque, E percebo quantos milhares de bambus ali balançam."

A forma de Yang-shan Yung descrever o pagode, talvez nos terrenos do seu próprio mosteiro entre as montanhas, era bastante poética, embora a tradução perca totalmente o tom poético contido em cada um dos cinco ideogramas chineses: "Uma agulha solitária que penetra o céu invernal!".

T'ien-i Hui-t'ung era outro poeta Zen que descreve belamente um caminho de montanha solitário que serpenteia ao longo de um ribeiro murmurante; como tantos outros, o seu mosteiro também devia estar situado num distrito montanhoso longe da habitação humana. Quando questionado sobre a visita patriarcal, disse:

"Pendente sobre um caminho solitário e pouco frequentado, Os pinheiros, sempre verdes, lançam as suas sombras."

O monge não compreendeu e o mestre acrescentou isto:

"Através de um bosque de bambus verdes, num sussurro refrescante, Corre o ribeiro da montanha, murmurando e dançando."

«Seguindo esta instrução vossa, ficaremos todos livres de dúvidas», agradeceu o monge. «Leva o teu tempo, não sejas demasiado prematuro», foi ele acautelado pelo mestre. T'ien-chu Ch'ung-hui, que morreu por volta do final do século VIII, proferiu muitas afirmações Zen poéticas, e a sua

resposta a esta questão sobre a visita patriarcal é amplamente conhecida: «Um macaco de cor cinzenta com os seus filhos nos braços desce dos picos verdejantes, Enquanto as abelhas e as borboletas sugam afanosamente as flores por entre as folhas verdes.» Em tudo isto, desejo chamar a atenção especial do leitor para o facto de que, embora outros mestres Zen sejam totalmente demasiado objectivos e aparentemente tão friamente acima do lado afectivo da vida, Ch'ung-hui tem um belo toque de emoção na sua referência à mãe macaca e aos insectos industriosos. Da sua visão da visita patriarcal à China, vislumbra-se algo de ternamente humano.

11. Chegamos agora a um grupo de casos singulares, cujo semelhante provavelmente não se encontra em lugar algum na história da religião ou da filosofia. O método adotado pelo mestre Zen nos casos seguintes é inteiramente único e faz-nos perguntar como é que o mestre alguma vez chegou a concebê-lo, exceto no seu desejo ardente de transmitir o conhecimento do Budismo Zen aos seus discípulos. Um monge veio a Ma-tsu e perguntou: «Transcendendo as quatro proposições e as cem negações, por favor diga-me diretamente qual é o significado da visita patriarcal a este país.» Na resposta do mestre não houve nada de «direto», pois ele desculpou-se dizendo: «Estou cansado hoje e incapaz de lhe dizer seja o que for sobre isso; é melhor ir ter com Chih-t'sang e perguntar.» O monge foi ter com Chih-t'sang, conforme instruído, e propôs a questão: «Qual é a ideia da vinda do Patriarca do Ocidente?» «Porque não pergunta ao mestre sobre isso?» «Foi o próprio mestre que me disse para vir ter consigo.» T'sang, no entanto, deu a seguinte desculpa: «Tenho uma dor de cabeça hoje e não me sinto disposto a explicar-lhe o assunto.

É melhor ir ter com o nosso irmão Hai.» O monge veio então a Hai e pediu-lhe para ser esclarecido. «Quando se trata disto, eu não sei nada», disse Hai. Quando o monge relatou todo o assunto ao mestre, este último fez esta proclamação: «A cabeça de T'sang é branca, enquanto a de Hai é preta.» Qualquer que seja a verdade Zen aqui oculta, não será esta a história mais surpreendente ao encontrar um ardente buscador da verdade enviado de um instrutor para outro, que evidentemente finge estar demasiado doente para lhe elucidar o ponto? Mas será possível que o Zen seja astutamente transmitido nesta própria trivialidade?

Feng-chou Wu-yeh perguntou a Ma-tsu: «Que selo espiritual secreto transmitiu o Patriarca quando veio do Ocidente?» Como isto está formulado de forma diferente, pode parecer diferir da questão em consideração, mas o seu sentido último vai dar ao mesmo. Também neste

caso, Ma-tsu, o instrutor de mais de oitenta mestres totalmente qualificados, recorreu quase ao mesmo método que o que acaba de ser relatado. Pois Ma-tsu desculpou-se novamente de responder ao inquiridor dizendo assim: «Estou ocupado agora, ó venerável monge; venha noutra altura.» Quando Wu-yeh estava prestes a partir, o mestre chamou: «Ó venerável monge!» e o monge voltou-se para trás. «O que é isto?», disse o mestre. Wu-yeh compreendeu imediatamente o significado e fez vénias, quando outra observação veio do mestre: «De que serve fazer vénias, ó homem de cabeça dura?»

T'sing-ping Ling-tsun perguntou a T'sui-wei Wu-hsiao: «Qual é o significado da vinda do Patriarca do Ocidente?» «Espera até que não haja ninguém ao nosso redor, dir-te-ei então.» Passado um pouco, Tsun perguntou novamente: «Ninguém está aqui agora.» Em vez de responder a isto, Wei levou o monge consigo para um bambual. Vendo o mestre ainda em silêncio, Tsun, o monge, lembrou o mestre da questão e de não haver ninguém ao redor deles. Wei apontou então para os bambus e anunciou: «Que bambu longo este! E que bambu curto aquele!» Isto despertou a mente de Tsun para a realização da verdade Zen.

Quando mais tarde veio a presidir a um mosteiro, contou aos seus monges quão bondosamente o seu falecido mestre se esforçara por amor dos outros, e como desde então ele não sabia o que era bom e o que não era. Este último caso lembra a observação de Kuei-sung T'ao-ch'uan sobre as pedras. Quando o monge perguntou ao mestre se havia algum Budismo nas montanhas de Chiu-feng Shan onde ele residia, o mestre respondeu: «Sim.» A posterior indagação do monge trouxe isto do mestre: «As pedras maiores são grandes, e as mais pequenas são pequenas.»

12. Casos em que o mestre faz o questionador realizar um ato. A este método não se recorreu tanto no presente caso como nalguns outros casos. Tenho apenas um ou dois exemplos a oferecer aqui. Quando Lung-ya Chu-tun viu Tsui-wei pela primeira vez, perguntou: «Qual é o significado da vinda do Patriarca do Ocidente?» T'sui-wei disse: «Por favor, passa-me o *ch'an-pan* ali acolá.» Quando isto foi entregue a T'sui-wei, este último pegou nele e golpeou Lung-ya com o mesmo. Lung-ya foi mais tarde ter com Lin-chi e fez-lhe a mesma pergunta. Lin-chi ordenou-lhe que realizasse um ato semelhante, como se estivessem em consulta prévia. Lin-chi disse: «Por favor, passa-me a almofada ali acolá.» Quando isto foi feito, Lin-chi golpeou-o com ela, exatamente como Psui-wei fizera com o seu *ch'an-pan*. Em ambos os casos, no entanto, Lung-ya recusou-se

a aceitar o tratamento como adequado, pois disse: «Quanto a golpear, podem fazê-lo tanto quanto lhes agrade; mas quanto ao significado da visita patriarcal, não há nenhum em absoluto nisto.»

O caso seguinte pode não ser classificado exatamente como pertencendo a este grupo; há algo nele que nos lembra os casos mencionados sob o ponto (11). Quando Le-tan Fa-hui perguntou a Ma-tsu sobre a visita patriarcal, Ma-tsu disse: «Suavemente, aproxima-te.» O questionador aproximou-se, e levou um soco de Ma-tsu, que disse: «Seis ouvidos estão desafinados hoje, é melhor vires amanhã.» No dia seguinte, Hui entrou no Salão do Dharma e, dirigindo-se ao mestre, implorou para ser edificado sobre o assunto. Ma-tsu disse: «Espera até que eu suba à plataforma, altura em que darei testemunho por ti.»

Isto provou ser o factor de abertura de olhos para o monge, que então declarou: «Agradeço-vos pelo testemunho de toda a congregação.» Dizendo isto, deu uma volta ao Salão e partiu. Um monge perguntou a Mu-chou Tsung sobre a vinda do Patriarca do Ocidente, e o mestre respondeu: «Porque é que esse monge não se aproxima?» O monge aproximou-se, e o mestre espantou-se: «Chamei por aquele a oriente do Che e o que tem aquele a ocidente do Che a ver comigo?»

13. Casos em que as respostas são meramente indicadas sem nenhuma resolução definitiva do ponto levantado na questão. Este é geralmente o caso com a maioria das respostas dadas pelos mestres Zen e, neste aspeto, as suas chamadas respostas não são respostas de todo no sentido lógico da palavra. Meras descrições poéticas de objetos que se vê ao redor, ou sugestões para realizar um certo ato, não são de todo satisfatórias para aqueles que foram educados para procurar interpretações conceptuais em tudo o que encontram. Os casos aqui enumerados partilham assim da característica geral de todas as afirmações Zen. A razão pela qual estão aqui agrupados como uma classe especial é principalmente porque não se enquadram devidamente em nenhum dos outros casos já mencionados. O leitor compreenderá isto quando forem dados exemplos reais. Um monge aproximou-se de Chu-an Kuei com a inevitável questão sobre o Patriarca, e o mestre respondeu: «Enquanto a casa de oriente está iluminada, a casa de ocidente senta-se na escuridão.» Não conseguindo compreender isto, o monge pediu um maior esclarecimento. O mestre acrescentou: «No caso de um cavalo, selamo-lo, mas no caso de um burro, deixamo-lo girar uma mó de moinho.»

A resposta de T'ien-t'ung Huai-ch'ing foi: «Não metas areia nos teus olhos.» Quando lhe perguntaram como receber a afirmação, o mestre disse: «Não metas água nos teus ouvidos.» A réplica de Tao-yuan Hsi-lang foi severa, pois declarou: «Se houver algum significado nisso, cortem-me a cabeça.» Quando lhe perguntaram porquê, ele argumentou: «Não conheceis o ensinamento: "Dá a tua vida pelo Dharma"?»

A referência de Yun-kai Chih-yung a um antigo monumento de pedra dá alguma esperança de entrar na ideia que ele tinha da visita patriarcal: «A inscrição numa antiga pedra de mosteiro é difícil de ler.» Referir-se-á isto à dificuldade de explicar a uma mente comum o assunto de qualquer forma inteligível? Pois ele acrescentou, quando solicitado para mais comentários: «Os leitores todos enrugam as suas mentes.»

Como observei noutro local, o chinês é a língua do Budismo Zen *par excellence*. Como as suas ligações gramaticais são muito frouxas, muito é frequentemente deixado inteiramente à imaginação e ao discernimento do leitor, e por esta mesma razão uma expressão aparentemente indiferente da boca do mestre pode tornar-se carregada de significado. Por exemplo, quando Ch’eng-hsin Tsung respondeu: «O passageiro a pé pensa na sua jornada», estaria ele a pensar na jornada do Patriarca para la China? Ou pretendia ele comparar a tentativa do monge de compreender o Zen às dificuldades de um viajante a pé, pelas estradas tormentosas pelas quais a China é notória? Ou queria ele que o questionador, talvez em trajes de viagem, pensasse nos seus próprios atos? O texto não tem nada de explícito sobre todas estas possibilidades, exceto a própria e nua frase do mestre. Quando lhe foi pedido que dissesse algo mais para tornar o sentido mais claro, ele simplesmente observou: «Aperta bem as sandálias.» Nem mais, nem menos.

Para dar outro exemplo: Chao-ming Tse disse: «Uma brisa refrescante agita-se nos céus azuis.» Referir-se-á isto à mente subjetiva de Dharma na qual todos os impulsos egóicos estão mortos como a vastidão do céu? Ou referir-se-á ao agitar do vento, de cujo de onde e para onde se é absolutamente ignorante? A afirmação posterior do mestre deixa a questão sob nenhuma luz melhor: «A lua cheia reflete-se no Yang-tzu-chiang.» Significa isto dizer que, embora a lua não tenha a ideia de ver o seu reflexo na água, ela o faz apenas porque há água que a reflete e continuará a fazê-lo sempre que houver lua e onde quer que haja água, mesmo numa poça de água suja à beira da estrada? Seria a vinda de Dharma do Ocidente como o reflexo lunar no rio Yang-tzu-chiang? Um pensamento foi despertado nele

para vir para a China, tal como a lua sai das nuvens quando elas se dispersam, e ele veio, ensinou e morreu — tal como a lua derrama os seus raios prateados sobre as ondas do Yang-tzu-chiang.

A ideia de Hei-shui Cheng-ching, que é citada abaixo, tem algo de mais grandioso e enérgico do que a última mencionada, que prima pela serenidade e pelo distanciamento. De acordo com Hei-shui, o significado da vinda de Dharma para a China era este: «Quão vastamente, amplamente, infinitamente se expande por todo o universo! Olhai para o iluminador Sol-Buda à medida que o nevoeiro sombrio se levanta e se dissipa!» Quando foi questionado mais detalhadamente sobre o funcionamento do Sol-Buda, disse: «Mesmo a grande terra não o pôde esconder, e ele está a manifestar-se neste preciso momento!»

14. Chegamos agora ao último grupo, o qual, no entanto, pode não ser o último se examinarmos mais de perto todas as respostas dadas à questão sob consideração: «Qual é o significado da vinda de Dharma do Ocidente?» Pois alguns casos mais podem ser encontrados na literatura Zen que não podem ser muito bem classificados sob nenhum dos catorze grupos que aqui enumerei. Mas creio que os acima referidos quase esgotaram todas as variedades suficientemente para dar ao leitor uma ideia geral no que respeita ao que as afirmações Zen são, concernentes pelo menos a um tema particular.

Isto, portanto, pode justamente ser considerado como o último grupo de respostas dadas à visita patriarcal à China. Isto incluirá casos onde as respostas do mestre estão mais ou menos diretamente preocupadas com a pessoa do próprio Patriarca. Até agora as respostas não tinham nada a ver com a figura principal na questão; mas agora começam a focar-se nele e são feitas asserções sobre os seus atos. Ainda assim, as respostas não tocam o ponto central das questões; isto é, o significado da visita patriarcal à China não é explicado de nenhuma forma que nós, de mentes simples, gostaríamos. Neste aspeto, os casos aqui mencionados estão tão longe do alvo como os outros casos já mencionados.

A resposta de Hsiang-lin Ch'en-yuan foi: «Um sentar longo e cansativo para ele!» Terá o sentar de nove anos deixado Dharma totalmente exausto? Ou será isto apenas uma asserção geral relativa ao sentar em meditação, incluindo o próprio caso do mestre? Ou será uma observação de desculpa por tê-lo mantido sentado tanto tempo? Pode achar-se difícil decidir qual. É aqui que o Zen é difícil de compreender pela forma comum de pensar. Meras palavras são insuficientes para transmitir o significado,

mas, como seres racionais, não podemos evitar fazer afirmações. E estas afirmações são simultaneamente intrigantes e iluminadoras de acordo com a nossa própria percepção íntima. Mas no caso de Chang-pei Shan a referência é óbvia, pois ele disse: «Ele veio do reino ocidental e desapareceu na terra de T'ang.» O seguinte diz respeito ao segundo patriarca e não ao primeiro. De acordo com Fu-ch'ing Wei: «Não foi muito difícil estar de pé na neve; o alvo foi atingido quando os braços foram cortados.» Evidentemente, na sua visão, a mutilação do próprio segundo patriarca era o significado da vinda de Dharma por mar. Ou queria ele dizer que o significado em questão deveria ser realizado apenas após o mais severo treino espiritual? Se assim for, isto não era de todo uma resposta à questão, mas, poder-se-ia observar, apenas apontava o caminho para a sua solução final.

A resposta de Yueh-hua foi: «O Imperador da dinastia Liang não o conhecia.» Solicitado a ser mais esclarecido, disse: «Ele foi para casa carregando uma sandália consigo.» Isto é simplesmente uma narração da vida de Bodhidharma, com a qual a observação de Huang-shan Lin é da mesma ordem, quando diz: «No palácio de Liang nada foi alcançado, e no reino de Wei ele estava mais profundamente absorvido em meditação.» A estes dois mestres junta-se Shang-ch'uan Ku, como se pode observar no seguinte: «Ele nunca apareceu no palácio de Liang; depois de Wei ele foi para casa em direcção ao ocidente com uma sandália na sua mão.» A resposta de Ching-fu Jih-yu também condiz com estes mestres: «Ninguém o conhecia quando passou nove anos a olhar para a parede, mas ele foi ouvido por toda a parte quando regressou ao ocidente com uma sandália na sua mão.» Para esclarecer mais o questionador, o mestre acrescentou: «Se alguém quer saber sobre o evento na remota era de P'u-tung, não é necessário obter uma informação na cordilheira de T'sung-ling.» A T'sung-ling é uma cordilheira de montanhas que divide a China da Ásia Central, a qual se relata que Bodhidharma, o primeiro patriarca do Budismo Zen na China, cruzou no seu caminho de regresso à Índia. Ele estava então descalço e carregava uma das suas sandálias na mão, enquanto a outra foi encontrada no seu túmulo, o qual foi aberto quando o relato do seu regresso pela cordilheira de T'sung-ling se tornou amplamente conhecido entre os seus seguidores chineses.

Como podemos ver claramente agora, todas estas observações não têm realmente nenhuma ligação com a questão em jogo, que quer saber o significado ou a razão da vinda do Patriarca do Ocidente; isto é, a verdade do Budismo Zen como distinguindo-se do ensinamento filosófico das

outras escolas budistas. Embora as afirmações toquem a vida do Patriarca, os mestres não estão evidentemente dispostos a revelar o significado do Zen de qualquer maneira mais inteligível do que os outros. Após enumerar todas estas variedades de respostas Zen dadas a uma única questão, há pelo menos uma conclusão que podemos extrair delas como sendo a mais legítima. É esta: a verdade do Budismo Zen, como simbolizada na vinda do primeiro patriarca à China, é algo demonstrável por todos os meios possíveis de expressão sob o controlo humano, mas ao mesmo tempo incomunicável a outrem quando este último não está mentalmente preparado para ela.

A verdade pode ser expressa em palavras, e também interpretada pela ação, embora não seja muito adequado dizer que ela é assim explicada ou interpretada ou demonstrada. Pois aquilo a que o mestre Zen visa, ao proferir aquelas proposições impossíveis ou frases sem sentido ou ao realizar movimentos misteriosos, é meramente deixar que os seus discípulos percebam por si mesmos onde reside la verdade que deve ser apreendida. São todos indicadores e não têm, de facto, nada a ver com interpretação ou definição ou quaisquer outros termos semelhantes que são usados na nossa chamada linguagem científica. Se procurarmos esta última nas respostas Zen, estaremos totalmente fora do rumo. E por esta mesma razão todas as contradições e absurdos que vimos são feitos para servir o propósito do mestre. Quando forem compreendidos como indicadores apontando para a única verdade, seremos inevitavelmente levados a olhar para onde todas estas diversas mãos convergem. Nos pontos onde todas elas convergem, ali se senta o mestre, perfeitamente em harmonia consigo mesmo e com o mundo.

1 No original inglês surge o termo com uma provável gralha de digitalização (“kessu” na p. 217), que pelo contexto e pelas ocorrências anteriores corresponde claramente a hossu.

2 Uma breve estrofe epigramática que consiste em dezassete sílabas.

É como tantos raios que irradiam de um único luminar central. Os raios são incontáveis e, enquanto permanecermos na extremidade de cada raio, não saberemos como conciliar um raio com outro. Aqui está uma cordilheira de montanhas que se eleva bem alto, ali está uma extensão de água que se prolonga até ao horizonte; e como podemos fazer montanhas a partir da espuma e espuma a partir das montanhas, enquanto apenas virmos a extremidade-espuma ou a extremidade-montanha do raio? Com o Zen, a irracionalidade é considerada por si só, permanece para sempre como tal, e

não há forma de a ver fundida com a racionalidade. A contradição manter-nos-á sempre acordados à noite.

O ponto essencial é caminhar juntamente com um raio de absurdo e ver, com os próprios olhos, o interior da própria origem de onde ele brota. Uma vez avistada a origem do próprio luminar, sabemos como viajar para outro raio na extremidade do qual poderemos encontrar outra ordem de coisas. A maioria de nós permanece na periferia e tenta examinar o todo; o mestre Zen quer que mudemos esta posição; aquele que se senta no centro da harmonia eterna sabe bem para onde nos dirigimos, enquanto nós, na extremidade mais distante, permanecemos maravilhados, perplexos e totalmente sem saber como e para onde proceder. Se não fosse este o caso, como poderia o mestre ser tão milagrosamente engenhoso a ponto de produzir um absurdo ou incoerência após outro e permanecer tão confortavelmente satisfeito?

Esta é, contudo, a forma como as nossas mentes dominadas pela lógica querem interpretar as respostas dadas pelo mestre Zen. Quanto ao mestre em si, as coisas podem aparecer sob uma luz completamente diferente. Ele pode dizer que não há periferia além do centro, pois o centro é periferia e a periferia é centro. Pensar que existem duas coisas distinguíveis uma da outra e falar sobre viajar ao longo da extremidade do raio em direção ao próprio luminar deve-se a uma falsa discriminação (*parikalpa*). «Quando um cão ladra a uma sombra, dez mil cães transformam-na numa realidade» — assim reza o ditado chinês. Cuidado, portanto, com o primeiro ladrar, aconselhará o mestre.

Quando foi perguntado a Lo-han Jen quanto ao significado da visita patriarcal, ele perguntou de volta: «O que é isso a que chamas o significado?» «Se assim é, não há significado nesta vinda do Ocidente?», concluiu o monge inquiridor. «Isso vem da ponta da tua própria língua», disse o mestre.

Tudo pode dever-se à nossa discriminação subjetiva baseada numa falsa conceção da realidade, mas, nosso bom mestre Zen, sem esta faculdade discriminativa, falsa ou verdadeira, como poderíamos nós alguma vez conceber-vos? O mestre é um mestre porque nós somos o que somos. A discriminação tem de começar em algum lado. É perfeitamente verdade que o pó de ouro, por mais valioso que seja em si mesmo, fere o olho quando entra nele. O que importa fazer, então, será manter o olho aberto e limpo, e usar o pó de ouro da forma que deve ser usado.

Após rever todas estas proposições, sugestões ou expressões conforme dadas pelos mestres, se alguém vier ter comigo e propuser a questão: «Qual é, afinal de contas, o significado da vinda de Bodhidharma do Ocidente?», o que lhe direi eu? Mas como não sou um perito em Zen, não sei como responder do ponto de vista do transcendentalismo Zen; a minha resposta será a de uma pessoa de mente simples, pois direi: «Inevitável!» Como começa este «inevitável»? Ninguém sabe como, onde e porquê; porque é exatamente assim e não de outra forma. «Aquilo que não habita em lugar nenhum» vem de lugar nenhum e parte para lugar nenhum.

«Durante nove anos ele esteve sentado e ninguém o conhecia;
Carregando uma sandália na sua mão, ele foi para casa silenciosamente,
sem cerimónias.»[1]

[1] Quase todas as citações neste artigo são retiradas da obra intitulada *Ch'an-lin Lei-chu* em vinte fascículos, compilada no ano de 1307. O título significa «Materiais Zen (literalmente, madeira!) classificados e colecionados». O livro é atualmente muito raro.

Dois Livros de Texto Zen:

Pi-yen-chi e Wu-men-kuan

I. O Pi-yen-chi

O Pi-yen-chi ou Pi-yen-lu[1] é um dos livros mais valorizados na escola Rinzai (*lin-chi*) do Budismo Zen, especialmente no Japão. Consiste nos comentários poéticos de Hsueh-tou sobre cem «casos»[2], na sua maioria selecionados da história dos mestres Zen, chamada *A Transmissão da Lâmpada*, e das notas adicionais de Yuan-wu. Hsueh-tou foi um grande mestre da escola Yun-men e floresceu no início da dinastia Sung (980-1052). Ele era notável pela sua capacidade literária e, quando os seus comentários poéticos sobre os cem casos foram tornados públicos, criaram imediatamente um aplauso universal nos círculos literários da época.

Enquanto Yuan-wu (1063-1135) residia na capital de Shu, ele adotou, em resposta ao pedido dos seus alunos, a obra de Hsueh-tou como o livro de texto para os seus discursos sobre o Zen. Quando mais tarde veio para Ling-chuan Yuan em Chia-shan, em Li-chou, durante o período Cheng-hua (1111-1118), foi-lhe novamente pedido para discursar sobre a obra. As notas tomadas pelos seus discípulos vieram a ser compiladas num livro regular. Cada caso era precedido por uma observação introdutória, e o caso

em si era anotado e criticado de uma forma peculiar ao Zen, e finalmente os poemas de Hsueh-tou eram tratados de maneira semelhante.

Como Yuan-wu era indiferente quanto a coligir e rever estas notas tomadas pelos seus vários discípulos, as notas começaram a circular numa forma inacabada e confusa entre os seus seguidores. Temendo que um dia o texto se pudesse tornar irremediavelmente confuso, Kuan-yu Wu-tang, um dos discípulos de Yuan-wu, decidiu providenciar uma edição autorizada (*editio princeps*) do mesmo e, assim, pôr um fim a todas as variações possíveis que pudessem resultar de cópias promiscuas. O livro saiu impresso no final da Primavera de 1125, o que aconteceu vinte anos após uma terceira palestra ter sido dada pelo mestre sobre o texto. Nem o editor, Kuan-yu Wu-tang, nem o autor do prefácio, P'u-chao, no entanto, fazem qualquer referência ao facto de o texto ter sido examinado pessoalmente pelo autor antes de ser publicado em forma impressa.

Mais tarde, Tai-hui, o mais brilhante e mais dotado discípulo de Yuan-wu, queimou o Pi-yen-chi, vendo que este não estava a fazer nenhum bem à compreensão verdadeira do Zen. Embora não seja totalmente claro o que ele realmente fez, o livro aparentemente parou de circular. Não foi senão cerca de duzentos anos mais tarde (1302) que Chang Ming-yuan, de Yu-chung, encontrou um bom exemplar do Pi-yen-chi em Chengtu, em Shu. Ele coligiu este com outros exemplares obtidos no Sul, e o resultado foi o exemplar corrente que temos agora.

Relata-se que Dogen, o fundador da escola Soto de Zen no Japão, foi o primeiro que trouxe o Pi-yen-chi da China no terceiro ano de Karoku (1227), cerca de oitenta anos antes da edição de Chang. Não se sabe categoricamente quando é que esta última foi importada para o Japão, mas, como havia muita interrelação entre os mestres Zen japoneses e chineses naqueles dias, o livro deve ter chegado a esta costa através de alguns dos monges japoneses que foram à China para estudar o Budismo. No início do século XV, já possuímos uma edição japonesa do Pi-yen-chi.

A constituição do livro é geralmente na seguinte ordem: Cada caso é precedido pela nota introdutória de Yuan-wu (1); o caso em si é interpolado com frases críticas (2); depois vem um comentário expositivo sobre o caso (3); o qual é seguido pela apreciação ou crítica poética de Hsueh-tou, que também está interposta com as observações de Yuan-wu (4); e, finalmente, temos notas explicativas ao poema (5).

A seguinte é uma tradução para português do Caso LV, fielmente vertida até à extensão admissível pela construção do original, o qual em si

mesmo é quase totalmente inteligível para aqueles que não estão familiarizados com a literatura Zen. Isto será percebido pelo leitor mesmo ao ler a minha tradução, que está longe de ser literal.

II O Caso LV

A Visita de Tao-wu e Chien-yuan a uma Família para Chorar o Morto[3]

a. Nota Introdutória

[O mestre perfeito de Zen] silenciosamente dentro de si afirma toda a verdade e testemunha-a a cada momento; avançando por entre as correntes cruzadas, ele controla as circunstâncias e vê diretamente a identidade das coisas. Como nas faíscas que saltam da pederneira ou como no clarão do relâmpago, assim instantaneamente ele elimina meandros e complicações; enquanto segura a cabeça do tigre, não deixa a cauda escapar-lhe das mãos; ele é semelhante a um precipício escarpado com mil pés de altura. Mas não falaremos de tais [realizações como estas por parte do mestre]; vejamos antes se não há um caminho acessível no qual ele manifeste a verdade por amor dos outros. Aqui está um caso para a nossa consideração.

b. O Caso Ilustrativo

Tao-wu e Chien-yuan visitaram uma família para chorar o morto. Chien-yuan bateu no caixão e disse: «Vivo, ou morto?» — O que dizem? — Bem, tu não estás de todo vivo. — Este indivíduo ainda vagueia entre dois caminhos.

«Vivo? Não te digo; morto? Não te digo.» — Quando um dragão canta, forma-se nevoeiro; quando um tigre ruge, o vento levanta-se. — Esse chapéu assenta bem na cabeça. — Uma bondade maternal!

«Porque não dizer?» — Correu mal! — Com certeza, cometeu-se um erro grosseiro!

«Eu digo que não te digo.» — Água imunda é derramada diretamente sobre a tua cabeça! — A primeira seta foi bastante leve, mas a segunda vai mais fundo.

No caminho de regresso a casa, — bastante animados! Chien-yuan disse: «Ó meu mestre, por favor diga-me; se não o fizer, eu deito-o ao chão.» — Isto é alguma coisa. — Raramente encontramos homens sábios, a maioria deles são tolos. — Alguém tão cheio de irracionalidades deveria ir para o Inferno mais rápido do que uma seta.

«Quanto ao teu golpear, é o teu próprio prazer; quanto a dizer, não tenho nada a dizer.» — A repetição é necessária para assuntos sérios. — Ele nem sequer se apercebe de estar a ser roubado. — A ternura deste velho não conhece limites. — A primeira ideia continua a ser afirmada.

Chien-yuan golpeou o mestre. — Bem feito! — Digam-me qual é a utilidade de o golpear assim. — Às vezes tem de se sofrer um tratamento desarrazoado.

Mais tarde, quando Tao-wu morreu, Chien-yuan foi ter com Shih-shuang[4] e contou-lhe sobre o incidente acima mencionado. — Transgressão consciente! — Pergunto-me se isto estaria correto, ou não. — Se correto, que maravilhoso!

«Vivo? Não te digo; morto? Não te digo!» — Que reconfortante! — Até uma refeição quotidiana é apreciada por alguns!

«Porque não me diz?» — As mesmas palavras, e nenhuma diferença no sentido também. — Digam-me se esta é a mesma questão que a primeira.

«Eu digo que não te digo», disse Shih-shuang. — Céu acima, terra abaixo! — Quando as ondas estão a surgir desta maneira em Tsao-chi, quantos mortais comuns se afogam em terra firme!

Isto despertou instantaneamente Chien-yuan para uma compreensão. — Ó indivíduo quase cego! — Eu não me deixo enganar!

Um dia, Chien-yuan apareceu no Salão do Dharma com uma enxada, e caminhou de um lado para o outro de oriente para ocidente, de ocidente para oriente. — O morto ressuscitado! — Muito bem! Este mostrar-se em favor do falecido mestre! — Não falem dos outros. — Olhai como este indivíduo se está a desgraçar!

«O que estás a fazer?», perguntou Shih-shuang. — Pisando cegamente as pegadas de outro!

«Estou à procura dos ossos sagrados do falecido mestre.» — Demasiado tarde, como pendurar uma bolsa de remédios atrás do carro fúnebre. — Que pena ele ter perdido o primeiro passo. — O que dizem?

«As enormes ondas estão a rolar perto e longe, os mares espumantes estão a inundar o céu, e que ossos sagrados do falecido mestre deverias tu procurar aqui?», disse Shih-shuang. — Quanto a isto, que outro mestre cuide disso. — Qual é a utilidade de seguir as massas?

Hsueh-tou observa aqui: «Que pena! Que pena!» — Demasiado tarde. — Isto é como esticar o arco depois de o ladrão já ter partido. Seria melhor tê-lo enterrado na mesma sepultura.

Disse Chien-yuan: «Este é o preciso momento para estar grato.» — Digam agora, onde vai dar tudo isto finalmente? — O que é que o falecido mestre lhe disse antes? — Este indivíduo nunca soube do princípio ao fim como libertar-se...

O monge Fu de T'ai-yuan observa aqui: «Os ossos sagrados do falecido mestre ainda estão aqui.» — Ó meus discípulos, vedes-nos? — É como o golpe do relâmpago. — Que tipo de sandálias velhas e gastas são estas! — Isto, afinal de contas, vale alguma coisa.

c. Observações de Comentário

Tao-wu e Chien-yuan saíram um dia para ver uma família a fim de chorar o morto. Chien-yuan, batendo no caixão, disse: «Vivo? ou morto?» E Tao-wu disse: «Vivo? Não te digo; morto? Não te digo!» Se obtiverdes uma perceção íntima aqui mesmo nesta observação, sabereis então para onde vos dirigis. Exatamente aqui e em mais lugar nenhum está a chave que vos libertará do cativeiro do nascimento e da morte. Se ainda não a obtivestes, estais sujeitos a escapar-vos a cada momento.

Vede quão ardentes eram esses antigos estudantes de Zen! Quer estivessem a caminhar ou de pé, sentados ou deitados, os seus pensamentos constantes estavam fixos neste assunto. Assim que entravam numa casa de luto, Chien-yuan, batendo no caixão, não perdia tempo a perguntar a Tao-wu: «Vivo? ou morto?» Tao-wu respondeu instantaneamente: «Vivo? Não te digo; morto? Não te digo!» Chien-yuan escapou-se imediatamente do significado literário das observações do seu mestre. Daí a sua segunda pergunta: «Porque não dizer?» A isto, Tao-wu respondeu: «Eu digo que não te digo!» Quão cheio de bondade estava o seu coração! Um erro sucede a outro.

Chien-yuan ainda não tinha voltado a si. Quando estavam a meio caminho da sua caminhada de regresso a casa, ele dirigiu-se novamente ao seu mestre, dizendo: «Ó mestre, por favor diga-me. Se não o fizer, eu golpeio-o.» Este indivíduo não sabe uma coisa. É o caso de uma bondade que não é recompensada. Mas Tao-wu, que era sempre maternal e cheio de ternura, respondeu: «Quanto a golpear, é o teu próprio prazer; quanto a dizer, não tenho nada para te dizer.»

Perante isto, Chien-yuan golpeou. Embora isto tenha sido infeliz, pode ser considerado do fundo do seu coração como tendo sido derramado sobre o mestre. Tao-wu fez tudo para esclarecer o seu discípulo, e no entanto, o discípulo falhou significativamente em agarrar o significado no momento. Sendo assim golpeado pelo seu discípulo, Tao-wu disse: «Será melhor para ti deixares o nosso mosteiro por um tempo.

Se o nosso monge-chefe souber de alguma forma deste incidente, podes arranjar problemas.» Chien-yuan foi então silenciosamente enviado embora. Quão cheio de ternura Tao-wu estava! Chien-yuan veio mais tarde a entrar num pequeno templo onde por acaso escutou um dos irmãos leigos ali a recitar o Sutra de Kwannon, no qual leu: «Para aqueles que devem ser salvos por ele assumindo a forma de um Bhikkhu (monge), Kwannon pregar-lhes-á na forma de um Bhikkhu.» Quando Chien-yuan ouviu estas palavras, chegou imediatamente a uma realização e disse para si mesmo: «Eu estive de facto errado; não soube na altura o que fazer do meu falecido mestre. Este assunto não tem realmente nada a ver com meras palavras.»

Um antigo mestre observou: «Até os extraordinariamente sábios tropeçam em palavras.» Alguns tentam fazer uma adivinhação intelectual sobre a atitude de Tao-wu, dizendo que, quando ele recusou categoricamente dizer uma palavra sobre o assunto, ele na verdade já tinha dito algo, e que tal atitude por parte do mestre era conhecida como dar uma cambalhota para trás a fim de desviar as pessoas do caminho e fazê-las sentir-se totalmente confusas. Se isto devesse ser assim interpretado, eu diria: Como poderíamos nós alguma vez chegar a desfrutar de paz de espírito? Apenas quando os nossos pés estão a pisar o chão firme da realidade sabemos que a verdade não está à distância de um cabelo de nós mesmos.

Observai, quando aquelas sete senhoras sábias da Índia visitaram a Floresta da Morte, uma delas perguntou, apontando para um cadáver: «O corpo morto está aqui, mas onde está a pessoa?»

[1] Rinzai-roku, ou Heizan-roku, em japonês. Pi-yen significa «Rocha Verde», chi é «coleção» e lu «registo». A Rocha Verde era o nome do estúdio de Yuan-wu.

[2] «Caso» pode não ser um termo muito bom para Ku, pelo qual cada exemplo no Pi-yen é habitualmente conhecido. Ku significava «um padrão», ou «um item», ou «uma cláusula» na enumeração.

[3] Tao-wu, cujo nome pessoal era Yuan-chih, foi um discípulo de Yueh-shan e morreu em 835, da dinastia Tang, à idade de sessenta e sete anos. Quando ele esteve uma vez na assistência, com o seu irmão-monge Yun-yen, ao seu mestre Yueh-shan, este último disse a Yuan-chih: «Onde o intelecto falha em sondar, acautela-te de dar expressão a isso; se proferires uma palavra, cornos crescerão na tua testa. O que dirias a isto?» Yuan-chih, sem fazer qualquer resposta, saiu da sala. Yun-yen perguntou agora ao mestre: «Como é que o meu irmão-monge mais velho não vos dá nenhuma resposta?» Disse o mestre: «As minhas costas doem hoje; é melhor ires ter com o próprio Yuan-chih, pois ele compreende.» Yun-yen veio agora ao seu irmão-monge, Yuan-chih, e disse: «Porque não respondeste ao nosso mestre há pouco? Por favor diz-me a razão, Irmão.» «É melhor perguntares ao nosso mestre em si», — esta foi a sugestão enigmática de Yuan-chih. Shih-shuang foi um discípulo de Tao-wu Yuan-chih. Ele perguntou uma vez ao mestre: «Se alguém após a sua partida por acaso me perguntar sobre a coisa última, o que lhe direi eu?» O mestre, Yuan-chih, não respondeu à pergunta, mas simplesmente chamou o seu rapaz assistente que imediatamente se adiantou em resposta. Disse o mestre: «Enche agora o jarro com água fresca.» Após permanecer em silêncio por um curto momento, o mestre voltou-se agora em direcção a Shih-shuang e perguntou: «O que querias saber há pouco?» Shih-shuang repetiu a sua primeira pergunta, após o que o mestre se levantou do seu assento e saiu da sala. Este sair da sala era evidentemente uma forma favorita de Tao-wu Yuan-chih quando desejava demonstrar a verdade do Zen. Os seus outros ditos e atos estão registados em A Transmissão da Lâmpada, XXIV.

[4] Ver acima.

Disse o mais velho: «O quê? O quê?» Perante isto, relata-se que toda a comitiva teve a *anutpattikadharmakshanti*, a realização da verdade de que todas as coisas são primordialmente não nascidas. Quantos desses encontramos nós nestes dias? Talvez apenas um em cada mil ou dez mil.

Chien-yuan foi mais tarde ter com Shih-shuang e pediu-lhe que o esclarecesse sobre o assunto acima referido. Mas Shih-shuang também repetiu Tao-wu e disse: «Vivo? Não te digo! Morto? Não te digo!» Quando Chien-yuan exigiu: «Porque não me diz?», Shih-shuang respondeu: «Eu digo que não te digo!» Isto abriu a mente de Chien-yuan.

Um dia, Chien-yuan carregou uma enxada para o Salão do Dharma, onde caminhou de um lado para o outro com ela. A ideia era apresentar a

sua visão ao mestre, o qual, como ele esperava, não falhou em indagar e dizer: «O que estás a fazer?» Chien-yuan disse: «Estou à procura dos ossos sagrados do meu falecido mestre!»

Shih-shuang, tentando cortar os pés de Chien-yuan diretamente do chão, observou: «As enormes ondas estão a rolar perto e longe, os mares brancos e espumantes estão a inundar até ao céu; e que ossos sagrados do teu mestre estás tu a procurar aqui?»

Chien-yuan já tinha expressado a sua intenção de procurar os ossos do seu falecido mestre, e o que queria Shih-shuang dizer quando fez esta observação? Se compreenderdes o que está implícito nas palavras «Vivo? Não te digo! Morto? Não te digo!», sabereis que Shih-shuang se está a comportar do princípio ao fim com todo o seu coração e alma abertos à vossa plena observação. Mas assim que começardes a raciocinar sobre isso, a hesitar e a ponderar, a coisa nunca aparecerá à vista.

A resposta de Chien-yuan, «Este é o preciso momento para estar grato», mostra quão diferente é a sua atitude, quando comparada com a sua anterior enquanto ainda não iniciado.

O crânio de Tao-wu brilha com uma cor dourada e, quando é golpeado, dá um som ressonante como o de artefactos de cobre.

A observação de Hsueh-tou: «Que pena! Que pena!» tem uma dupla significação, enquanto a afirmação de T'ai-yuan, «Os ossos sagrados do falecido mestre ainda estão aqui!», atinge naturalmente o alvo e é bem dita.

Para colocar todo o assunto num único feixe e lançá-lo diante dos vossos olhos, digam-me agora onde está o ponto deste episódio? E onde reside o ponto mais essencial pelo qual tendes de estar gratos? Não conheceis o ditado: «Se um ponto for rompido, mil e até dez mil outros pontos são rompidos»? Se passardes com sucesso pelo ponto onde Tao-wu diz «Eu digo que não te digo!», sereis capazes de calar todas as línguas que se agitam no mundo inteiro. Se fordes incapazes de passar através dele, retirai-vos para o vosso próprio quarto e esforçai-vos ao máximo para entrar na verdade do Zen. Não desperdiceis o vosso precioso tempo fazendo nada o dia todo.

d. A Apreciação de Hsueh-tou em Verso

A lebre e o cavalo têm cornos — Cortai-os. — Quão notável! — Que reconfortante! A vaca e a ovelha não têm cornos. — Cortai-os — Que alvoroço! — Outros podem ser enganados, mas eu não. Nem um argueiro

de pó, nem uma partícula! — Céu acima, terra abaixo, só eu sou o honrado! — Onde tencionas tu tatear? [Contudo] como as montanhas, como os picos! — Onde estão eles? — Isto é agitar ondas em terra firme. — É esfregado com força contra o teu nariz. Os ossos sagrados em amarelo dourado ainda estão aqui; — A língua é cortada e a garganta sufocada. — Põe isso de lado. — Receio que ninguém o conheça. As ondas brancas e espumantes estão a inundar o céu, e onde podemos nós agarrá-las? — O aperto é afrouxado um pouco. — Escapou-se mesmo por cima. — Os olhos e os ouvidos estão cheios disso. Nenhum lugar para as agarrar! — Exatamente como te disse! — Isto, afinal de contas, é alguma coisa. — Seguramente caíste num abismo! Com uma única sandália [Bodhidharma] partiu para o ocidente, e onde está o seu rasto agora? — Quando os pais deixam as coisas inacabadas, os seus descendentes sofrem as consequências. — Desferindo um golpe, dever-se-ia dizer: «Porque está isto aqui agora?»

e. Notas de Comentário

Este é o verso apreciativo de Hsueh-tou, mostrando quão profundamente ele compreendeu o caso. Como ele é um descendente da escola Yun-men[1], ele sabe como colocar um triplo ponto de martelar no corpo de uma frase. O seu verso agarra a porção mais vital ao dar uma afirmação onde nenhuma afirmação é possível e ao abrir uma passagem onde nenhuma abertura é praticável. Assim, ele declara: «A lebre e o cavalo têm cornos; A vaca e a ovelha não têm cornos.»

Permiti-me perguntar como é que as lebres e os cavalos têm cornos, ao passo que as vacas e as ovelhas não têm nenhum. Quando compreenderdes o caso acima mencionado, vereis então o significado da afirmação de Hsueh-tou, na qual ele tem um plano para benefício dos outros. Há alguns que alimentam uma visão errada no que diz respeito a isto e dizem: « Quer um mestre afirme ou negue, exatamente da mesma forma ele está a afirmar algo. A negação, afinal de contas, não é mais do que uma afirmação. Como as lebres e os cavalos não têm cornos, ele diz que têm cornos; e como as vacas e as ovelhas têm cornos, ele diz que não têm cornos.»

Tal compreensão do assunto não tem qualquer relação com ele. Pelo contrário, o antigo mestre está cheio de artes e, portanto, sabe como realizar tais milagres; e eles são todos para vosso benefício, para que sejais capazes de romper a caverna escura dos espíritos que vos assombram. Quando passardes por isto, afinal de contas, não valerá grande coisa.

«A lebre e o cavalo têm cornos; A vaca e a ovelha não têm cornos. Nem um argueiro de pó, nem uma partícula! [Contudo] como as montanhas, como os picos!»

Estas quatro linhas são como uma gema que realiza desejos, a qual Hsueh-tou lança em forma perfeita à vossa face. O resto do verso decide o caso de acordo com o depoimento sob juramento:

«Os ossos sagrados em amarelo dourado ainda estão aqui; As ondas brancas e espumantes estão a inundar o céu, e onde podemos nós agarrá-las?»

Isto está relacionado com as observações de Shih-shuang e de Fu de T'ai-yuan. Mas porquê as linhas seguintes?

«Nenhum lugar para as agarrar! Com uma única sandália [Bodhidharma] partiu para o ocidente, e onde está o seu rasto agora?»

Isto é como uma tartaruga sagrada deixando o seu rasto. E aqui é onde Hsueh-tou faz uma curva a fim de fazer bem aos outros. Diz um antigo mestre: «Aplica-te a uma palavra viva e não a uma morta.» Se o seu rasto já está perdido, porque está o mundo inteiro a competir entre si para se apoderar dele?

[1] Uma das cinco escolas de Zen. As cinco são: Lin-chi, Ts'ao-tung, Yun-men, Wei-yang e Fa-yen.

III

O Wu-men-kuan

O Wu-men-kuan[1] é outro livro de texto do Budismo Zen[2] sobre o qual se realizam frequentemente discursos nos mosteiros. É um livro mais simples do que o anterior, o Pi-yen-chi, pois contém apenas quarenta e oito «casos» e é a obra de um só homem. A composição do mesmo também é simples, contendo um caso e comentários em prosa e verso, sendo ambos curtos. Hui-k'ai (1183-1260)[3] é o autor, que floresceu na última parte de Sung (960-1279). A parte suplementar de *A Transmissão da Lâmpada* menciona-o como um discípulo de Wan-shou Ch'ung-kuan. Quando ele compreendeu os segredos do Zen através do estudo do «Wu», expressou-se no seguinte verso:

«Do céu azul, o sol brilha intensamente branco — um estrondo de trovão! Todos os seres vivos na terra abrem amplamente os seus olhos, Multiplicidades infinitas inclinam uniformemente as suas cabeças em

respeito; Olhai e vede, o Monte Sumeru está fora da sua base a dançar um *San-tai*!»[4]

Hui-k'ai dedicou o seu Wu-men-kuan («A Passagem de Fronteira Sem Portão») ao Imperador Li-tsung em celebração do quarto aniversário (1229) da sua coroação. No prefácio, diz ele:

«Em todos os ensinamentos do Buda, a coisa mais essencial é apreender a Mente. Embora haja tantas entradas que conduzem a ela, a mais central é sem um portão. Como é que os fazemos entrar nesta entrada sem portão? Não ouvistes isto ser dito por um antigo benemérito: "As coisas que entram por um portão são inúteis, qualquer coisa obtida por um meio relativo está destinada à destruição final"? Afirmações como estas assemelham-se muito a agitar ondas quando não há vento, a picar uma ferida na pele lisa. Quanto àqueles que procuram a sabedoria nas palavras, ou que tentam golpear a lua com um bastão, ou que coçam uma comichão por cima da sandália, que preocupação real têm eles com a verdade?

Enquanto eu passava um Verão em Lung-hsiang, na China Oriental, no primeiro ano de Shao-ting (1228), tive de cuidar de uma quantidade de monges estudantes que desejavam ser instruídos em Zen. Assim, fiz uso dos *koans* dos antigos mestres como um pedaço de tijolo que é usado para bater ao portão. Os estudantes foram assim disciplinados, cada um de acordo com a sua capacidade. As notas acumularam-se gradualmente e acabaram por assumir a forma de livro. Não há nenhuma disposição sistemática nos quarenta e oito casos aqui reunidos. O nome geral de "Wu-men-kuan" foi-lhes dado.

Se alguém for realmente um indivíduo corajoso, não se importará com os perigos que assolam o seu caminho, mas empurrará o seu rumo sozinho através da linha do inimigo. Como Nata com oito braços, o seu progresso não deve ser travado por ninguém. Até os vinte e oito patriarcas da Índia e os seis deste país terão de implorar pelas suas vidas diante de um espírito tão indómito. Se alguém for, no entanto, hesitante, será como observar um cavaleiro através de uma janela; antes mesmo que os teus olhos fechados sejam reabertos, ele já não estará lá. Aqui está o meu verso:

O grande caminho não tem portões, A autoestrada tem milhares de passagens! Que esta passagem de fronteira seja cruzada, E em solidão real caminhas pelo universo.»

A fim de dar uma ideia de que tipo de livro de texto o *Wu-men-kuan* é e para ver quão diferente é do *Pi-yen-chi*, o seguinte extrato (Caso I) é selecionado:

Caso I

O Wu de Chao-chou

Um monge veio a Chao-chou e perguntou: «Apanha o cão a natureza de Buda?» Chao-chou disse: «Wu!»

O comentário de Wu-men

No estudo do Zen, o que é mais necessário é passar pelo portão de fronteira erguido pelos antigos mestres. Para experienciar um *satori*, todas as passagens mentais têm de ser cortadas. Enquanto o portão de fronteira não for passado e as passagens mentais não forem cortadas, sois como espíritos que dependem de folhas de relva e de plantas. O que é então o portão de fronteira erguido pelos mestres? Não é outro senão este «Wu!», que é na verdade o portão do Zen, e daí o título deste livro, *Wu-men-kuan*.

Aqueles que passam pelo portão têm permissão para ver não apenas o próprio velho mestre Chao-chou, mas todos os mestres que sucessivamente transmitiram a verdade do Zen. Pois então caminhais com eles de mãos dadas, entrevistai-os face a face, o que eles veem e ouvem vós também vedes e ouvis. Nenhuma alegria supera esta.

Desejais passar pelo portão? Se assim for, transformai todo o vosso corpo com os seus trezentos e sessenta ossos e oitenta e quatro mil poros num único espírito de indagação e fazei com que se concentre neste único carácter "Wu!" Mantende-o constantemente noite e dia diante da vossa mente. Não o tomeis no sentido de mera vacuidade, nem no sentido relativo de ser e não-ser. Será como engolir uma bola de ferro em brasa; mesmo que quisésseis vomitá-la, não o conseguiríeis fazer. Que todo o conhecimento maléfico e aprendizagem que tendes tido o hábito de acumular até agora sejam ejetados. Quando estiverdes treinados neste exercício por um tempo suficientemente longo, a vossa mente amadurecerá gradualmente para um estado de unidade por dentro e por fora. Quando isto se obtiver, sabê-lo-eis por vós mesmos sem que vos seja dito. É como uma pessoa muda tendo um sonho. Sabe o que viu, mas é incapaz de deixar que os outros o vejam.

Quando chegar a altura para uma explosão final, o resultado assemelhar-se-á ao mundo inteiro ser apanhado de surpresa. Novamente, é como ser abastecido inesperadamente com a grande espada de Kuan-yu, a

qual podeis brandir como vos agradar. Não importa quem vos confronte, um Buda ou um mestre, vós afastai-o do caminho sem cerimónias. Não há nada que vos faça agora sentir desconfortáveis ou instáveis, mesmo quando estais no momento crítico da vida e da morte. Na verdade, sois o mestre perfeito de vós mesmos, caminhando pelos seis caminhos da existência e pelas quatro formas de vida.

Como, podereis perguntar, exercitar-vos no "Wu"? Esgotai toda a vossa energia mental que tendes no *koan*, não permitais qualquer intermitência no exercício, e o tempo poderá chegar em que outra lâmpada do Dharma seja suscetível de ser acesa. Aqui está o meu verso:

A natureza de Buda no cão? [Wu!] A apresentação está completa, o comando inequívoco; Mal vacilais entre o ser e o não-ser, Do que um cadáver sem vida vós sois.

A Passividade na Vida Budista

Nota Preliminar

«O Teu caminho, não o meu, ó Senhor,
Por mais escuro que seja;
Guia-me pela Tua própria mão,
Escolhe o caminho para mim.
Que seja suave ou áspero,
Continuará a ser o melhor;
Sinuoso ou reto, conduz
Diretamente para o Teu descanso.
Escolhe Tu por mim os meus amigos,
A minha doença ou a minha saúde;
Escolhe Tu as minhas preocupações por mim,
A minha pobreza ou riqueza.
Não minha, não minha a escolha
Em coisas ou grandes ou pequenas;
Sê Tu o meu guia, a minha força,
A minha sabedoria e o meu tudo.»[5]

O sentimento de passividade na experiência religiosa, tão tipicamente expresso aqui, é universal e natural, visto que a consciência religiosa consiste em realizar, por um lado, o desamparo de um ser finito e, por outro, a confiabilidade de um ser infinito, de qualquer maneira que isto possa ser concebido. O lado finito do nosso ser pode protestar, dizendo: «Porque me desamparaste?», mas enquanto este protesto nos possuir não há experiência religiosa, não estamos ainda completamente salvos. Pois a salvação chega apenas quando podemos dizer: «Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito», ou «Senhor, ainda que me mates, noutra coisa não confiarei senão em ti.»

Isto é resignação ou cedência de si mesmo, o que é um estado de passividade, pronto a deixar que a «tua vontade» prevaleça sobre um mundo de seres finitos. Esta é a atitude característica de uma mente religiosa perante a vida e o mundo; e sabemos que toda a experiência religiosa está psicologicamente muito ligada ao sentimento de passividade. O objetivo do presente Ensaio é ver como este sentimento governa e em que formas se expressa na vida budista, incluindo a do Zen.

I. A Doutrina do Carma

Superficialmente, a passividade não parece ser compatível com a tendência intelectual do Budismo, especialmente do Zen, que enfatiza fortemente o espírito de confiança em si mesmo, como se vê em passagens tais como: «O *Bodhisattva-mahasattva*, retirando-se para uma solidão inteiramente por si mesmo, deve refletir dentro de si, por meio da sua própria inteligência interior, e não depender de mais ninguém;»[6] ou como lemos no *Dhammapada*:

«Apenas por si mesmo o mal é feito, Por si mesmo alguém se desgraça; Por si mesmo o mal é desfeito, Apenas por si mesmo ele é purificado; A pureza e a impureza pertencem a cada um; Ninguém pode purificar outro.»[7]

Além disso, as quatro Nobres Verdades, a Cadeia de Doze Elos da Origem, o Caminho Óctuplo da Retidão, etc. — tudo tende para o esclarecimento e para a emancipação, e não para a dependência absoluta ou recetividade. «Ver com os próprios olhos e ser libertado» é o lema budista, e não há aparentemente espaço para a passividade. Pois esta última só pode ter lugar quando alguém se torna um recetáculo para um poder exterior.

A obtenção da passividade no Budismo é especialmente obstruída pela doutrina do Carma. A doutrina do Carma corre como urdidura e trama

através de todos os tecidos de pensamento indianos, e o Budismo, como um produto da imaginação indiana, não podia escapar a integrá-la na sua própria textura. Os *Contos Jataka*, que constituem a história do Buda enquanto este se encontrava ainda no estágio de *Bodhisattvahood* e se treinava para o esclarecimento supremo final, não são mais do que a ideia de Carma concretamente aplicada e ilustrada na carreira de uma personagem moralmente aperfeiçoada.

[1] *Wu-men-kan* em japonês.
[2] *Dhammapada*, XXXV.
[3] Uma dança alegre popular.
[4] *Wu-men-kuan* em japonês.
[5] Horatius Bonar, 1808–1889.
[6] *The Lankavatara*, tradução inglesa do autor, p. 113. *Bodhisattvo mahasattvo kaki rahogatah svapratyatmabuddhya vicarayaty aparapra*.
[7] *Dhammapada*, v. 165. A tradução é de A. Edmunds. *Attana 'va katam papam attana samkilissati, Attana akatam papam attana 'va visujjhati, Suddhi asuddhi paccattam na 'nno annam visodhaye.*

Sakyamuni não poderia tornar-se um Buda a menos que tivesse acumulado o seu stock de mérito (*kusalamula*) ao longo das suas variadas vidas no passado. O princípio do Carma é «Tudo o que um homem semear, isso também ceifará», e isto governa toda la vida do budista; pois, de facto, o que constitui a individualidade de alguém não é outra coisa senão o seu próprio Carma. Assim lemos no *Milindapanha*: «Todos os seres têm o seu Carma como a sua porção; são herdeiros do seu Carma; são brotados do seu Carma; o seu Carma é o seu refúgio; o Carma distribui os seres pela pequenez ou pela grandeza.»[1] Isto é confirmado no *Samyutta-nikaya*:

«As suas boas ações e a sua maldade, Tudo o que um mortal faz enquanto aqui está; É isto que ele pode chamar de seu, Isto leva consigo quando daqui parte, Isto é o que o segue, E como uma sombra nunca se afasta.»[2]

De acordo com o *Visuddhimagga*, Capítulo XIX, o Carma é divisível em vários grupos no que diz respeito ao tempo e à ordem de fruição e à sua qualidade: (1) aquele que dá fruto na presente existência, aquele que dá fruto no renascimento, aquele que dá fruto num tempo não fixo, e o Carma passado; (2) o Carma pesado, o abundante, o que está próximo, e o habitual; (3) o Carma produtivo, o de suporte, o de contra-ação, e o destrutivo.[3]

Há assim uma ronda de Carma e uma ronda de fruto a decorrer a todo o tempo. E quem é o portador do Carma e do seu fruto?

«Nenhum feitor existe que faça a ação, Nem existe alguém que sinta o fruto; Apenas as partes constituintes rolam; Esta visão apenas é ortodoxa. E assim a ação, e assim o fruto Rolam e rolam, cada um a partir da sua causa; Como na ronda da árvore e da semente, Ninguém pode dizer quando começaram. Não no seu fruto se encontra a ação, Nem na ação encontra alguém o fruto; De cada um o outro está desprovido, Contudo não há fruto sem a ação, Assim como nenhum stock de fogo se encontra Na joia, no esterco de vaca, ou no sol, Nem separado destes existe. Contudo, à falta de combustível nenhum fogo se conhece; Da mesma forma nunca dentro da ação Podemos o fruto da retribuição discernir. Nem ainda em qualquer lugar exterior; Nem no fruto pode a ação ser encontrada. As ações separadas dos seus frutos existem, E os frutos são separados das ações; Mas, em consequência da ação, O fruto passa a existir. Nenhum deus do céu ou do mundo de Brahma Causa a ronda infindável do nascimento; Apenas as partes constituintes rolam, Da causa e do material brotadas.»[4]

O funcionamento do Carma é aparentemente bastante impessoal, conforme explicado nestas citações, e pode parecer totalmente indiferente para qualquer pessoa se fez algo de bom ou de mau. Não há feitor de ações, nem há qualquer sofredor do seu fruto. Os cinco Agregados ou partes constituintes (*skandhas*) são combinados e dissolvidos em conformidade com a lei inevitável do Carma, mas enquanto não houver um agente pessoal por trás de tudo isto, que sinta realmente o valor do Carma, parece não importar que tipo de ação é cometida e que tipo de fruto é produzido. Ainda assim, os budistas são aconselhados a não praticar a maldade:

«Se um homem faz o mal, Que não o faça repetidamente, Que não sinta prazer nisso; Dolorosa é a acumulação do mal.»[5]

Porquê dolorosa? Porquê prazerosa? O raciocínio do hianayanista é logicamente consequente, mas quando se trata da questão da psicologia prática, o mero raciocínio não aproveita. Será o sentimento não mais real do que o mero agrupamento dos cinco Agregados? A combinação — isto é, a unidade — parece ser mais do que o facto da combinação. Seja o que for isto, como não vou discutir aqui a doutrina do Carma em detalhe, baste dar outra citação das *Mulamadhyamakakarikas* de Nagarjuna, Capítulo XVII, onde a doutrina do Carma aparece com uma nova roupagem.[6]

«Todos os seres sencientes nascem de acordo com o seu Carma: as pessoas boas nascem nos céus, os maus nos infernos, e aqueles que

praticam os caminhos da retidão realizam o Nirvana. Disciplinando-se nas seis virtudes da perfeição, um homem é capaz de beneficiar os seus semelhantes de várias maneiras, e isto, por sua vez, certamente trará bênçãos sobre ele, não apenas nesta mas também na próxima vida. O Carma pode ser de dois tipos: interior ou mental, que é chamado *cetana*, e físico, expressando-se na fala e no movimento corporal. Isto é tecnicamente conhecido como Carma "após ter tido a intenção".[7]

O Carma também pode ser considerado com ou sem "indicação".[8] Uma ação com indicação é aquela cujo propósito é percetível por outrem, ao passo que uma ação sem indicação não se expressa de todo em movimentos físicos; segue-se que, quando uma ação forte com indicação é realizada, ela desperta a tendência na mente do ator para realizar novamente ações, quer boas quer más, de natureza semelhante.

É como uma semente da qual uma jovem planta brota e dá fruto pelo princípio da continuidade; à parte da semente não há continuidade; e por causa desta continuidade há fruição. A semente vem primeiro e depois o fruto; entre eles não há descontinuidade nem constância. Desde o despertar de um primeiro motivo, segue-se uma série ininterrupta de atividades mentais, e a partir disto há fruição. À parte do primeiro agitar da mente, não haverá fluxo de pensamentos a expressarem-se em ação. Assim, há uma continuidade do Carma e do seu fruto. Portanto, quando as dez ações de bondade e pureza são realizadas, o agente certamente desfrutará de felicidade nesta vida e nascerá após a morte entre os seres celestiais.

Há algo no Carma que nunca se perde, mesmo após a sua realização; esse algo, chamado *avipranasa*[9], é como uma escritura de contrato, e o Carma, uma ação, é comparável a uma dívida. Um homem pode gastar aquilo que pediu emprestado, mas, devido ao documento, tem um dia de pagar a dívida de volta ao credor. Este "imperdível" fica sempre para trás, mesmo após o Carma, e não é destruído pela intuição filosófica.[10] Se fosse assim destruível, o Carma nunca chegaria à fruição. O único poder que contraria este "imperdível" é a disciplina moral. Todo o Carma, uma vez cometido, continua a produzir a sua consequência por meio do "imperdível" até que o seu curso seja frustrado pela obtenção do estado de Arhat ou pela morte, ou quando tiver finalmente dado o seu fruto. Esta lei do Carma aplica-se igualmente a boas e a más ações.»

Embora a ideia de Nagarjuna seja apagar todas as noções tais como feitor, ação e sofredor, por outras palavras, toda a estrutura da teoria do

Carma, esta introdução da ideia do "imperdível" é instrutiva e cheia de sugestões.

Tomando tudo em consideração, no entanto, há muita obscuridade na doutrina da continuidade cármica, especialmente quando o seu funcionamento prático tem de ser precisamente descrito; e, teoricamente também, não estamos completamente seguros da sua sustentabilidade absoluta. Mas isto podemos afirmar sobre ela de uma forma muito geral: que o Carma tende a enfatizar a liberdade individual, a responsabilidade moral e o sentimento de independência; e, além disso, do ponto de vista religioso, não necessita do postulado de um Deus, ou de um criador, ou de um juiz moral que profira julgamentos sobre o comportamento humano, bom ou mau.

Sendo este o caso, a convicção budista de que a vida é cármica conduzirá inevitavelmente a um ensinamento sistemático de disciplina, purificação e esclarecimento, estando o centro de gravidade moral sempre colocado no próprio indivíduo, e não em qualquer agente exterior. Este é o princípio do Carma aplicado à realização do Nirvana. Mas, poderemos perguntar: o que é este "eu"? E, novamente, o que é aquele algo que nunca se "perde" num Carma cometido quer mental quer fisicamente? Qual é a ligação entre o indivíduo e o "imperdível"? Onde se aloja este "imperdível"?

Entre a doutrina budista da não-existência de uma substância do ego e o postulado de que deve haver algo "a não ser perdido" na continuação da força do Carma, o que faz com que esta última dê fruto em segurança, há uma lacuna que deve ser preenchida de alguma forma se a filosofia budista houver de fazer desenvolvimentos posteriores. Em meu entender, a conceção do *Alayavijnana* («a alma que tudo conserva»), onde todas as sementes do Carma são depositadas, foi uma consequência inevitável. Mas, entretanto, vejamos o que o "eu" realmente representa.

O Conceito de Eu

O "eu" é uma ideia muito complexa e esquiva e, quando dizemos que alguém deve ser responsável por aquilo que faz por si mesmo, não sabemos exatamente até onde vai este "eu" e quanto inclui em si mesmo. Pois os indivíduos estão tão intimamente relacionados uns com os outros, não apenas numa vida comunitária mas na totalidade da existência — tão intimamente, na verdade, que não existem realmente indivíduos, por assim dizer, no sentido absoluto da palavra.

A individualidade é meramente um aspeto da existência; no pensamento, separamos um indivíduo de outro e, na realidade também, todos parecemos ser distintos e separáveis. Mas quando refletimos sobre a questão mais de perto, descobrimos que a individualidade é uma ficção, pois não podemos fixar os seus limites, não podemos determinar as suas extensões e fronteiras; elas fundem-se mutuamente sem deixar quaisquer marcas indeléveis entre os chamados indivíduos. Um estado de inter-relação mais penetrante prevalece aqui, e parece ser mais exato dizer que os indivíduos não existem; são meramente tantos pontos de referência, cujo significado não é de todo realizável quando cada um deles é considerado por si e em si mesmo, à parte do resto.

Os indivíduos são reconhecíveis apenas quando são pensados em relação a algo não individual; embora paradoxal, são indivíduos enquanto não são indivíduos. Pois quando um ser individual é isolado como tal, deixa imediatamente de ser um indivíduo. O "eu individual" é uma ilusão. Assim, o eu não tem uma existência absoluta e independente. A responsabilidade moral parece ser uma espécie de recurso intelectual. Poderá o ladrão ser realmente considerado responsável pelas suas ações? Poderá este indivíduo ser realmente isolado como aquele que tem de sofrer todas as consequências dos seus hábitos antissociais? Poderá ele ser considerado realmente responsável por tudo o que o tornou tal como é? Será o seu *svabhava* inteiramente obra sua?

É aqui que reside o principal nó górdio da questão: «Até que ponto deve um indivíduo responder pela sua ação?» Por outras palavras, «Até que ponto é este "ele" separável da comunidade da qual é uma parte componente?» Não estará a sociedade refletida nele? Não é ele um dos produtos criados pela sociedade?

Não há criminosos, nem almas pecaminosas na Terra Pura, não necessariamente porque nenhuns tais nasçam lá, mas principalmente porque todos os que nascem lá se tornam puros em virtude da atmosfera geral na qual são criados. Embora o ambiente não seja tudo, o ambiente, especialmente o ambiente social, tem muitíssimo a ver com a formação dos caracteres individuais. Se este é o caso, onde havemos de procurar a real significação da doutrina do Carma?

O intelecto quer ter uma figura bem definida e delineada à qual uma ação ou o seu algo "imperdível" tenha de ser ligado, e o Carma torna-se matematicamente descritível como tendo o seu originador, autor, sofredor, etc.; mas quando não há realmente indivíduos e o Carma deve ser

concebido como não sendo originado em lugar algum por qualquer agente especificamente definível, o que seria da doutrina do Carma conforme defendida pelos budistas? Evidentemente há um ato, quer bom, mau ou indiferente; há um que realmente empunha um punhal, e há um que realmente jaz morto assim esfaqueado; e, no entanto, teremos de declarar que não há assassino, nem assassinato, e ninguém assassinado? O que será então da responsabilidade moral? Como pode haver uma coisa como a acumulação de mérito ou a obtenção do esclarecimento? Quem é, afinal de contas, um Buda, e quem é um mortal ignorante e confuso?

Podemos dizer que a sociedade, mais ainda, todo o universo, é responsável pelo ato de matar se este facto for uma vez estabelecido? E que todas as causas e condições que a ele conduziram e todos os resultados que a ele devem ser ligados têm de ser traçados até ao próprio universo? Ou será que o indivíduo é um facto último e absoluto e o que sai dele volta para ele sem qualquer relação com os seus semelhantes e com o seu ambiente, social e físico? No primeiro caso, a responsabilidade moral evapora-se numa universalidade intangível; no segundo caso, o todo intangível cristaliza-se num indivíduo, e há de facto responsabilidade moral, mas cada um permanece totalmente em isolamento, como se cada um de nós fosse como um grão de areia sem nenhuma relação com os seus vizinhos. Qual destas posições está mais exatamente em conformidade com os factos da experiência humana? Quando isto é aplicado à doutrina budista do Carma, a questão resume-se a isto: deve o Carma budista ser compreendido individualisticamente ou cosmologicamente?

O Budismo Mahayana sobre a Teoria do Carma

No que toca à história, o Budismo começou com a interpretação individualística do Carma e, quando atingiu o seu ponto culminante de desenvolvimento com o surgimento do Mahayana, a doutrina passou a ser compreendida cosmicamente. Mas não daquela forma vaga, abstrata e filosófica a que se fez referência antes, mas sim concreta e espiritualmente deste modo: a teia do universo estende-se tanto no tempo como no espaço a partir do centro conhecido como "o meu eu", onde se sente que todos os pecados do mundo estão a repousar sobre os seus próprios ombros. Para expiá-los, ele está determinado a submeter-se a um sistema de treino moral e espiritual que ele considera que o limpará de todas as impurezas e, ao limpá-lo, limpará também o mundo inteiro de todos os seus deméritos.

Esta é a posição do Mahayana. De facto, a distinção entre as formas Mahayana e Hinayana do Budismo pode dizer-se que se deve a esta

diferença no tratamento da conceção do Carma. O Mahayana passou assim a enfatizar o aspeto do "outro" ou do "todo" do Carma e, portanto, da salvação universal, ao passo que o Hinayana aderiu ao aspeto do "eu". Como o Carma funcionava, de acordo com os hinayanistas, aparentemente de forma impessoal mas, na realidade, de forma individualística, esta vida de dor e sofrimento deveria ser eliminada pela disciplina, pelo ascetismo moral e pelo conhecimento de si próprio. Ninguém exterior poderia ajudar o sofredor a sair das suas aflições; tudo o que o Buda podia fazer por ele era ensinar-lhe o caminho para escapar; mas se ele não caminhasse por este caminho em frente, mesmo pelo poder e virtude do Buda ele não poderia ser salvo. «Sede vós mesmos uma lâmpada e um refúgio para vós mesmos» (*attadipa-attasarana*), foi a injunção deixada pelo Buda aos seus seguidores do Hinayana, pois o Buda não podia estender a sua virtude e realização espiritual aos seus devotos ou aos seus semelhantes. Da posição geral dos hinayanistas, isto era inevitável:

«Nem no céu, Nem no meio do mar, Nem entrando numa fenda das montanhas, Se encontra esse reino na terra Onde alguém possa permanecer e estar De uma má ação absolvido.»[1]

Mas o Mahayana não estava satisfeito com esta estreiteza de perspetiva espiritual; o Mahayana queria estender a função de *Karuna* (amor) até ao limite mais distante que pudesse atingir. Se a *Prajna* (sabedoria) de alguém podia incluir em si o sistema de universos mais amplo possível, porque não poderia a *Karuna* também acolhê-los a todos sob as suas asas protetoras? Porque não poderia o desejo do Buda (*pranidhana*) pelo bem-estar espiritual de todos os seres funcionar também eficientemente em direção à sua realização? O Buda atingiu o seu esclarecimento após acumular um stock de mérito tão grande ao longo de incontáveis *kalpas* (eras). Deveríamos conceber este stock de mérito como estando disponível apenas para seu próprio benefício?

O Carma deve ter o seu significado cosmológico. De facto, os indivíduos são tais na medida em que são pensados em ligação uns com os outros e também com todo o sistema que compõem. Uma onda, boa ou má, uma vez agitada, não poderia deixar de afetar todo o corpo de água. O mesmo acontece com a disciplina moral e a realização espiritual do Buda: elas não podiam permanecer com ele como um evento isolado na vida comunitária à qual pertencia. Portanto, diz-se que, quando ele foi esclarecido, todo o universo partilhou da sua sabedoria e virtude. O Mahayana baseia-se nesta ideia fundamental de iluminação, e a sua

doutrina do Tathagatagarbha ou Alayavijnana reflete a interpretação cosmológica do Carma.

[1] *Citado de Warren, Buddhism in Translations, p. 255.*
[2] *Loc. cit., p. 214.*
[3] *Loc. cit., pp. 245 e segs.*
[4] *Warren, pp. 248–249.*
[5] *The Dhammapada, p. 117, traduzido por A. J. Edmunds.*
[6] *Editado por Louis de la Vallée Poussin, pp. 302 e segs. Para uma exposição detalhada da teoria do Carma, ver o Abhidharmakosha (traduzido pelo mesmo autor), Capítulo IV. O que se segue é um resumo.*
[7] *Cognição.*
[8] *«Indicação»; jñapti.*
[9] *«Não perdido», ou «imperdível», ou «indestrutível».*
[10] *Demonstrar. — Bhāvanamārga.*
[11] *The Dhammapada, p. 127. Traduzido por Albert J. Edmunds.*

II. O Desenvolvimento da Ideia de Pecado no Budismo

Enquanto o Budismo Hinayana restringiu a aplicação do Carma às ações individuais, os seus seguidores tentaram superá-lo através da disciplina. A vida era dor, e a dor era o produto da anterior conduta errónea de alguém, e para se libertar dela, era necessário mover uma força que a contrariasse. As coisas decorriam assim de forma bastante científica com os hinayanistas, mas quando os mahayanistas passaram a ver algo no Carma que era mais do que individual, que não se manteria dentro dos limites da individualidade, o seu plano de salvação teve de ir naturalmente além do individualismo da disciplina hinayanista. O "poder próprio" não era suficientemente forte para lidar com o problema do Carma cosmológico, e confiar neste eu como segredo e segregado da totalidade dos seres sencientes não era inteiramente correto e verdadeiro.

Pois o eu não é um facto último, e proceder na própria disciplina religiosa com a ideia errónea de uma identidade do eu levará, em última análise, a um fim indesejável e possivelmente não dará fruto algum. Uma nova fase despertou agora na consciência religiosa do budista, a qual até então tinha sido apenas debilmente sentida pelos hinayanistas; pois, com o sentido cósmico do Carma assim desenvolvido, surgiu a ideia de pecado.

No Budismo, pecado significa ignorância, isto é, ignorância quanto ao significado do indivíduo ou ao destino último do eu. Positivamente, o pecado é a afirmação do eu como um *svabhava* último na ação, no

pensamento e na fala. Quando um homem está acima destes dois impedimentos, a ignorância e a afirmação de si próprio, diz-se que ele está livre de pecado. Como elevar-se acima deles é, portanto, a questão que agora se coloca aos mahayanistas.

Calderón, um notável dramaturgo espanhol, escreve: «Pois o maior crime do homem é ter nascido». Esta afirmação é perfeitamente verdadeira, visto que o pecado consiste em nós alguma vez virmos à existência como indivíduos cortados da totalidade das coisas. Mas, enquanto este facto não puder ser negado a partir de um certo ponto de vista, devemos tentar anular os seus efeitos nocivos mudando o nosso rumo noutra direção.

E esta mudança só pode ocorrer identificando-nos com o próprio cosmos, com a totalidade da existência, com a *Buddhata* na qual temos o nosso ser. A inevitabilidade do pecado torna-se assim a oportunidade de nos dedicarmos a um plano mais elevado de existência, onde reina um princípio que não é o do individualismo cármico e da responsabilidade própria.

Quando se concebia que o Carma era controlável pelo eu, a tarefa de se libertar dos seus efeitos nocivos era comparativamente fácil, pois dizia respeito, afinal de contas, apenas ao eu; mas se é pecado acreditar na realidade última de uma alma individual e agir em conformidade, como se a salvação dependesse apenas da disciplina ou do esclarecimento de si próprio, o trabalho do mahayanista é muito maior do que o do hinayanista.

Como isto vai além do indivíduo, algo mais do que individual deve operar no coração mahayanista para tornar o seu trabalho eficaz. O chamado eu deve ser auxiliado por um poder que transcenda as limitações do eu, o qual, no entanto, deve estar imanentemente relacionado com ele; pois, de outro modo, não pode haver uma atividade muito harmoniosa e realmente de auxílio mútuo entre o eu e o não-eu.

De facto, a ideia de pecado e, portanto, o sentimento de dor e sofrimento, é produzida pela falta de uma relação harmoniosa entre aquilo que se pensa ser «o meu eu» e aquilo que não o é. A experiência religiosa com os mahayanistas deve ser descrita em termos mais abrangentes do que com os hinayanistas.

Uma Realidade Além do Eu

Buddhata ou *Dharmata* é o nome dado pelos mahayanistas àquilo que não é o eu e que, no entanto, está no eu. Em virtude disto, os mahayanistas chegaram à consciência do pecado e, ao mesmo tempo, à possibilidade de

esclarecimento. *Buddhata* é a essência do estado de Buda, sem a qual este nunca é atingido no mundo. Quando o Buda é concebido impessoal ou objetivamente, ele é o Dharma, lei, verdade ou realidade; e *Dharmata* é o que constitui o Dharma. *Dharmata* e *Buddhata* são permutáveis, mas a experiência os mahayanistas é descrita mais em termos de *Buddhata*.

Com a conceção de *Buddhata*, o Buda histórico transforma-se num Buda transcendental; deixa de ser meramente o Muni dos Sakyas; ele agora é uma manifestação do Buda eterno, uma encarnação de *Buddhata*; e, como tal, não é mais uma pessoa individual limitada no espaço e no tempo; a sua espiritualidade emana dele e qualquer poder que possua influencia os seus semelhantes no seu avanço ou desenvolvimento em direção ao estado de Buda. Isto terá lugar em proporção à intensidade do desejo e à sinceridade do esforço que aplicarem para a obtenção do objetivo. O objetivo consiste em ficar limpo do pecado, e o pecado consiste em acreditar na realidade de uma substância do eu (*svabhava*), em afirmar as suas reivindicações como últimas e em não se tornar consciente da imanência de *Buddhata* em si mesmo.

A limpeza do pecado é, portanto, intelectualmente, ver a verdade de que há algo mais naquilo que é tomado pelo eu e, persuasivamente, em querer e fazer a vontade desse algo que transcende o eu e que, no entanto, opera através do eu. É aqui que reside a dificuldade da posição mahayanista — estar encasulado naquilo que nós, seres de mente relativa, consideramos o eu e, no entanto, ir além dele e conhecer e querer o que aparentemente não pertence ao eu. Isto é quase tentar alcançar um impossível e, no entanto, se não alcançarmos isto, não haverá paz de espírito, nem quietude da alma. Temos de o fazer de alguma forma quando tropeçamos na questão ao longo da nossa experiência religiosa. Como se há de realizar isto?

O facto de sermos pecadores não significa no Budismo que tenhamos tantos impulsos, desejos ou proclividades malignas que, quando libertados, sejam propensos a causar a ruína de si próprio bem como a dos outros; a ideia vai mais fundo e está enraizada no nosso próprio ser, pois é pecado imaginar e agir como se a individualidade fosse um facto último. Enquanto formos o que somos, não temos forma de escapar do pecado, e isto está na raiz de todas as nossas tribulações espirituais. Isto é o que os seguidores do Budismo Shin querem dizer quando afirmam que todas as obras, mesmo quando são geralmente consideradas moralmente boas, estão contaminadas, enquanto forem os esforços do "poder próprio", e não nos elevarem do cativeiro do Carma.

O poder de *Buddhata* deve ser acrescentado ao eu ou deve substituí-lo por completo se desejarmos a emancipação. A *Buddhata*, se é imanente — e não podemos pensá-la de outra forma —, deve ser despertada para que faça o seu trabalho por nós, que estamos tão oprimidos sob as limitações do individualismo.

O despertar e o funcionamento de *Buddhata* em seres mortais pecadores não se realizam pela lógica e pelo argumento discursivo, como é atestado pela história da religião. Apesar da tendência predominantemente intelectual do Budismo, este ensina-nos a apelar a algo mais. A profunda consciência do pecado, a intensidade do desejo de ser libertado da finalidade da existência individual e a seriedade do esforço aplicado para despertar a *Buddhata* — estas são as condições principais. A experiência psicológica daí resultante estará naturalmente ligada ao sentimento de passividade.

Uma Nova Fase do Budismo

O Budismo, cuja tendência intelectual interpretou a doutrina do Carma individualisticamente, apesar do seu ensinamento do não-ego (*anatta*), acabou finalmente por libertar-nos a todos das algemas de ferro do Carma ao apelar à conceção de *Buddhata*. Os seres finitos vêem-se assim aliviados da cadeia lógica da causalidade num mundo de espíritos, mas, ao mesmo tempo, a noção de pecado, que está essencialmente ligada a eles como limitados no tempo e no espaço, tomou posse da sua consciência religiosa. Pois pecado significa o desamparo dos seres finitos em transcenderem-se a si próprios. E se este for o caso, livrar-se do pecado será abandonar-se aos cuidados de um ser infinito, isto é, desistir de tentar salvar-se a si próprio, mas provocar um estado espiritual de passividade através do qual o terreno para a entrada de uma realidade maior do que eles próprios seja preparado. Assim canta Wordsworth:

«Não menos considero que existem poderes Que por si mesmos impressionam as nossas mentes; Que podemos alimentar esta nossa mente Numa sábia passividade. Pensais vós, por entre toda esta poderosa soma De coisas que para sempre falam, Que nada virá por si mesmo Mas que devemos continuar a procurar? — Então não pergunteis porquê, aqui, sozinho, Conversando como posso, Sento-me sobre esta velha pedra cinzenta, E sonho o meu tempo fora.»

Podemos assim dizer que o Carma é compreendido pelos mahayanistas antes cosmologicamente, ou que o aspeto superindividualístico do Carma passou a afirmar a sua importância mais do

que o seu aspeto individualístico. A tentativa de Nagarjuna de anular o Carma é o lado negativo desta evolução que teve lugar na história do Budismo. Enquanto o Carma foi concebido individualisticamente pelos hinayanistas, não havia espaço para que alimentassem um sentimento de passividade.

Mas com a interpretação mahayanista do Carma, um sentido de opressão esmagadora passou a possuir as mentes dos budistas, porque o Carma era agora compreendido como tendo um fundamento muito mais profundo, forte e amplo do que o anteriormente pensado. Cresceu a partir do próprio cosmos, contra o qual os indivíduos finitos eram totalmente impotentes. Este sentimento de desamparo voltou naturalmente os mahayanistas para um ser que pudesse superar a enormidade da força do Carma.

Havia outro factor na consciência religiosa dos mahayanistas que os tornava sempre persistentes em recorrer aos poderes superindividuais de *Buddhata*. Com isto quero dizer o sentimento de compaixão (*karuna*) que vai além do individualismo. Este é um sentimento incomodativo, para dizer o mínimo; vai diretamente contra o instinto de conservação do indivíduo. Mas não há dúvida de que as suas raízes estão profundamente lançadas e, de facto, constitui a própria fundação da natureza humana.

A compaixão caminha então de mãos dadas com a dor, pois uma alma compassiva está sempre dolorosa quando observa quão ignorante e confuso o mundo está, e torna-se consciente de algo em si própria que a faz sentir a sua própria participação na confusão e na iniquidade universais. O sentido do pecado é o resultado de tudo isto. Talvez aqui resida uma das razões pelas quais a prática do ascetismo tem um forte apelo para os que têm inclinação religiosa, os quais sentem uma sombra de penitência, nem sempre percebendo exatamente por que o fazem. Quando a força esmagadora do Carma é assim combinada com a compaixão, com a dor e até com o pecado, a atitude do budista para consigo próprio assume um aspeto totalmente diferente; ele já não é um individualista que confia em si mesmo, ele agora quer identificar-se com um poder que contém em si o universo inteiro com toda a sua multiplicidade.

III

A Psicologia da Passividade

A passividade é essencialmente psicológica, e interpretá-la metafísica ou teologicamente é outra questão. O sentimento de que alguém foi limpo

do pecado é passivo no que diz respeito à consciência do pecador. Este subjetivismo pode ser objetivamente verificado ou não. Mas dizer que nesta consciência não há absolutamente nenhum outro sentimento senão a passividade não é correto.

Este sentimento, que nos sobreveio de facto de forma bastante abrupta ou sem que estivéssemos conscientes de cada passo do seu progresso, é sem dúvida predominante, especialmente quando sabemos que com os maiores esforços voluntários não conseguiríamos induzir um estado de libertação. Mas quando o sentimento é analisado e os seus factores componentes são determinados, percebemos que esta passividade só se torna possível quando há algo de intensamente ativo dentro de nós. Que este fundo ativo seja todo em branco, absolutamente incolor, e nem uma sombra de passividade ali se sentirá. O próprio facto de ser sentido como passivo prova que há um poder do nosso lado que se prepara para estar num estado de recetividade. A teoria exclusiva do "poder do outro", que é por vezes defendida pelos defensores da escola Shin do Budismo bem como pelos quietistas cristãos, não é sustentável.

Enquanto um homem está apegado ao individualismo, afirmando-o consciente ou inconscientemente, tem sempre um sentimento de opressão que pode interpretar como pecado; e enquanto a mente está possuída por ele, não há espaço para o "poder do outro" entrar e operar, o caminho está eficazmente barrado. É bastante natural, portanto, que ele imagine que, com a remoção da barreira, ficou totalmente vazio. Mas a remoção da barreira não significa o esvaziamento absoluto, o nada absoluto. Se este for o caso, não haverá nada sobre o qual o "poder do outro" possa operar.

O abandono do "poder próprio" é a oportunidade para o "poder do outro" aparecer em cena; o abandono e o aparecimento ocorrem simultaneamente; não é que o abandono venha primeiro e, permanecendo o terreno vazio, haja uma vacatura, e finalmente o "poder do outro" entre para reivindicar essa vacuidade. Os factos da experiência não justificam esta suposição, pois nada pode operar numa vacuidade. Pelo contrário, deve haver um ponto ao qual o "poder do outro" se possa fixar, ou uma forma na qual se possa, por assim dizer, espremer; esta determinação do próprio "poder do outro" é impossível se não houver senão um vazio absoluto de passividade. A supressão do eu não significa a sua total aniquilação, mas a sua perfeita prontidão para receber um poder mais elevado em si. Nesta receptividade não devemos esquecer que há um poder que recebe, o qual

foi tornado passivo. A doutrina do "poder do outro" bsoluto não é psicologicamente válida, nem metafisicamente sustentável.

A Passividade Absoluto e o Libertinismo

A doutrina da passividade absoluta é frequentemente produtora de consequências desastrosas de duas maneiras. Uma pode ser chamada negativa, pois tende para o quietismo, para a preguiça, para a absorção contemplativa ou para o *Dhyana* ou *Nirodha* que tudo aniquila; ao passo que a outra é decididamente positiva, sendo bastante agressiva e afirmativa de si própria no seu funcionamento prático, como se demonstra, por exemplo, pela doutrina e pela vida dos defensores do Espírito Livre no século XIV.

Quando o "eu" é completamente aniquilado e totalmente substituído por Deus, não é então o "eu" que pensa, deseja e se move, mas o próprio Deus; ele tomou posse completa deste "eu", opera através dele, deseja nele. O seguinte[1] é um extrato de *As Doze Beguinas* de Ruysbroeck, no qual ele apresenta de forma bastante clara a posição da seita do Espírito Livre na Bélgica:

«Sem mim, Deus não teria conhecimento, nem vontade, nem poder, pois sou eu, com Deus, que criei a minha própria personalidade e todas as coisas. Das minhas mãos estão suspensos o céu, a terra e todas as criaturas. Qualquer honra que seja prestada a Deus, é a mim que é prestada, pois no meu ser essencial sou por natureza Deus.

Por mim mesmo, nem espero nem amo, e não tenho fé, nenhuma confiança em Deus. Não tenho nada por que rezar, nada a implorar, pois não rendo honra a Deus acima de mim mesmo. Pois em Deus não há distinção, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo... visto que com este Deus eu sou um, e sou até aquilo que ele é... e que, sem mim, ele não é.»

Outro escritor cita o seguinte diálogo[2] entre um irmão do Espírito Livre e o seu questionador:

«"O que é a liberdade do Espírito?", é perguntado a Conrad Kanler por Eberhard de Freyenhausen, o inquisidor. "Ela existe quando todo o remorso de consciência cessa e o homem já não pode pecar." "Atingiste tu este estágio de perfeição?" "Sim, a tal ponto que posso avançar na graça, pois sou um com Deus e Deus é um comigo." "Está um irmão do Espírito Livre obrigado a obedecer à autoridade?" "Não, ele não deve obediência a nenhum homem, nem está vinculado pelos preceitos da Igreja. Se alguém o impede de fazer o que lhe agrada, ele tem o direito de o matar. Ele pode

seguir todos os impulsos da sua natureza; não peca ao ceder aos seus desejos."»

O antinomianismo defende uma vida de instinto e de intuição, e opera em qualquer dos sentidos, bom ou mau, de acordo com a disposição fundamental do agente. Toda a vida religiosa tende para o antinomianismo, especialmente a do místico. Torna-se imoral e perigosa quando a razão é demasiado fraca para se afirmar ou é mantida em segundo plano, numa posição demasiado subordinada. Isto ocorre frequentemente com aqueles cujo sentido de passividade e a chamada liberdade espiritual estão aliados um ao outro, como têm tendência a estar, e o resultado é prejudicial. D'Aygalliers (pp. 46-47) descreve a visão de certos seguidores do Espírito Livre da seguinte forma:

«Por isso, vão ao ponto de dizer que, enquanto o homem tem uma tendência para as virtudes e deseja fazer a própria e mui preciosa vontade de Deus, ele ainda é imperfeito, estando preocupado com a aquisição de coisas... Portanto, pensam que nunca podem nem acreditar em virtudes, nem ter mérito adicional, nem cometer pecados. Consequentemente, são capazes de consentir em cada desejo da natureza inferior, pois reverteram a um estado de inocência, e as leis já não se aplicam a eles.»

[1] Citado em A. Wautier D'Aygalliers, Ruysbroeck the Admirable, p. 46.

[2] H. Allier, Les Frères du Libre-Esprit, citado por A. Wautier D'Aygalliers no seu Ruysbroeck, p. 43.

"Portanto, se a natureza é propensa ao que lhe dá satisfação, e se, ao resistir-lhe, a preguiça mental deve, ainda que ligeiramente, ser refreada ou distraída, eles obedecem aos instintos da natureza. São todos precursores do ANTICRISTO, preparando o caminho para a incredulidade de toda a espécie. Afirmam, com efeito, ser livres, fora dos mandamentos e das virtudes. Dizer o que lhes agrada e nunca ser contraditos, reter a sua própria vontade e não estar sujeitos a ninguém — é isto que eles chamam liberdade espiritual. Livres na sua carne, dão ao corpo o que ele deseja…. Para eles, a mais alta santidade do homem consiste em seguir, sem coação e em todas as coisas, o seu instinto natural, de modo que ele se abandone a cada impulso na satisfação das exigências do corpo. … Eles querem pecar e entregar-se às suas práticas impuras sem temor ou escrúpulos de consciência."[1]

- *Compare esta atitude do seguidor do Espírito Livre com a da Prajnaparamita: enquanto a primeira cheira um pouco a sensualismo grosseiro, a segunda caracteriza-se por intuições metafísicas profundas que vão além dos limites da relatividade, do ser e do não-ser, do desejo e da ausência de desejo, da ignorância e do esclarecimento. As seguintes passagens fortes são citadas da Prajnaparamita tal como foi ensinada por Manjusri (Saptasatika-prajnaparamita é o título em sânscrito):*

Sariputra disse: "Ó Abençoado, segundo a Prajnaparamita ensinada por Manjusri, ela está além do entendimento daqueles Bodhisattvas que acabaram de começar o seu curso de disciplina."

Nesse momento, Manjusri disse a Sariputra: "O que eu ensino não está apenas além do entendimento deles, mas também além do daqueles Arhats que terminaram todos os seus trabalhos disciplinares. Não há, de facto, ninguém que possa verdadeiramente entender o meu ensino. Porquê? Porque Bodhi [a verdade do esclarecimento] é algo que nenhuma consciência empírica (vijnana) pode apreender, nenhuma inteligência pode perceber (na samjnana), transcende o ver, o ouvir, o recordar, não nasce nem é destruída, não se pode descrever nem especificar. Sendo Bodhi de tal natureza, não podemos dizer se existe ou não existe. Não é um objeto de perceção, nem de obtenção."

Sariputra disse: "Ó Manjusri, não há Dharmadhatu para ser percebido pelo Buda?"

Manjusri disse: "Ó Sariputra, não há Dharmadhatu para ser percebido pelo Buda. Porquê? Porque o Dharmadhatu é o Buda, e o Buda é o Dharmadhatu; não há perceção de si mesmo. O Dharmadhatu significa que todas as coisas são vazias, e esse vazio de todas as coisas é Bodhi. Entre os dois não há distinção nem dualidade. Como não há dualidade, não há perceção; como não há perceção, não há designação (adhivacana); não sendo possível a designação, não há construções mentais (prapañca) tais como fazer e não fazer, ser e não-ser; não há objetos construídos subjetivamente. Esta é a natureza de todas as coisas, cuja manifestação aqui e ali não é mais do que a nossa construção mental.

"Ó Sariputra, cometer as ofensas é alcançar o inconcebível*; alcançar o inconcebível* é produzir a Realidade. E a Realidade é não-dual [Assim, uma vez que as ofensas, o inconcebível* e a Realidade não se podem separar um do outro, não há agente que cometa as ofensas; pois isto é alcançar o Inconcebível, *ou produzir a Realidade — o que é uma impossibilidade.] Aqueles seres dotados do inconcebível* não podem ir nem

para os céus, nem para os maus caminhos, nem para o Nirvana. Aqueles que cometem as ofensas não estão destinados aos infernos. Tanto as ofensas como o inconcebível* são da Realidade, e a Realidade é por natureza não-dual, nem nasce nem é destruída, nem vem nem parte, nem causa nem efeito, nem boa nem má, destinada nem para os maus caminhos nem para os céus, nem atingindo o Nirvana nem transmigrando no nascimento e na morte. Porquê? Porque no verdadeiro Dharmadhatu não há nada bom ou mau, nada alto ou baixo, nada anterior ou posterior.

"Ó Sariputra, o monge que cometeu as ofensas graves não está destinado aos infernos; aquele que observou fielmente as regras da moralidade não nasce nos céus. O infrator não desce para o caminho do nascimento e da morte, não deve ser desprezado, menosprezado, isento de receber esmolas, etc., etc.; enquanto o fiel não realiza o Nirvana, não deve ser louvado, ajudado, recetor de esmolas, etc., etc. Porquê? Porque no verdadeiro Dharmadhatu vigora o princípio da mansidão e não se faz discriminação entre violação e observância." …

Manjusri disse então ao Abençoado: "Bodhi são as cinco ofensas, e as cinco ofensas são Bodhi. Porquê? Porque tanto Bodhi como as cinco ofensas são inexistentes e a sua natureza real não se pode compreender. Não há aqui nem perceção nem percecionador, nem visão nem vidente, nem conhecimento nem conhecedor, nem análise nem analisador. Isto pode dizer-se tanto de Bodhi como das cinco ofensas. Se há alguém que considera Bodhi como algo que se pode obter, algo em que a disciplina é possível, esse alguém comete arrogância."

Que quando o místico tem a sensação de estar inteiramente possuído por Deus, ou por algo maior do que ele mesmo, ele tende a entregar-se a uma vida de sensualidade, é psicologicamente explicável; pois há uma tendência em toda a religião para afirmar instintos ou impulsos nativos não controlados pela moralidade racional.

Quando a existência é aceite tal como é, como parte da sabedoria inconcebível do Buda ou de Deus, essa aceitação envolve frequentemente a aquiescência em todos os males a que a carne está sujeita. É por isso que a ortodoxia está sempre relutante em dar ouvidos incondicionalmente ao evangelho da passividade. Graves perigos espreitam sempre aqui. O anúncio dos mestres Shin de que "estais salvos tal como sois", ou a doutrina de que o amor abrangente de Amida acolhe todos os mortais pecadores com os seus pecados e impurezas, mesmo por lavar, está cheia de armadilhas, a menos que seja temperada por um raciocínio sólido e um

forte sentimento moral. As exortações como "Não vos preocupeis com a vossa vida", ou "Não vos preocupeis com o dia de amanhã, pois o amanhã cuidará de si mesmo", são belas, e os budistas também acolhem de todo o coração a verdade nelas contida; mas ao mesmo tempo devemos perceber que este tipo de momentaneísmo é uma vida essencialmente idêntica à das aves do céu e dos lírios do campo, e abriga a possibilidade de escorregar precipitadamente para o abismo do libertinismo ou do antinomianismo.

A verdadeira religião, portanto, evita sempre o subjetivismo absoluto, e com razão. Ainda assim, não podemos ignorar as reivindicações do místico, tão simples e inocentemente expressas na vida seguinte de um piedoso budista, onde não há nada das afirmações agressivas dos Irmãos do Espírito Livre.

Kichibei era um agricultor abastado da província de Idzumo, mas quando a sua consciência religiosa se despertou, ele já não pôde descansar satisfeito com as suas antigas condições. Vendeu toda a sua propriedade e com o dinheiro assim obtido vagueou de um lugar para outro para se instruir no Budismo Shin. Mais tarde, vendeu até os seus armazéns, mobília e a própria casa; libertando-se assim de todos os tesouros terrenos, dedicou-se ao estudo do Budismo, ou seja, nunca se cansou de viajar para longe e para perto, ouvindo os discursos religiosos dos mestres Shin. Muitos, muitos anos se passaram assim e os seus vizinhos costumavam dizer: "Kichibei anda com sandálias feitas de ouro", querendo dizer que todo o seu dinheiro e propriedade tinham ido para a sua religião. Ele não se importava com a sua pobreza, dizendo: "Basta o viver para cada dia." Aos setenta anos, ainda vendia peixe para ganhar a vida diária, embora o seu ganho não fosse mais do que alguns tobyaku (moedas). Quando uma criança vizinha lhe trouxe um dia um ramo de flores, ele ficou muito grato. "Pela graça de Amida vivo hoje para lhe fazer esta oferta de flores"; subiu ao altar. A criança foi recompensada com duas peças de tobyaku, todo o ganho do dia.[1]

Não é tal budista também um bom seguidor de Jesus? Ele não se preocupava com o amanhã, e nestes dias modernos de stress económico, como teria ele sobrevivido? Apesar de tudo isto, há algo de muito cativante numa vida como a de Kichibei. Rolle fala de "um homem contemplativo [que] se volta para a luz invisível com tão grande anseio que os homens o consideram frequentemente um tolo ou louco, porque o seu coração está tão em chamas com o amor de Cristo. Até a sua aparência corporal se altera, e está tão distante dos outros homens que parece que o filho de Deus

fosse um lunático".[2] "O tolo de Deus" ou "o lunático de Deus" são termos expressivos. Kichibei certamente se alterou na sua aparência e tornou-se um esplêndido lunático.

A Vida Passiva Descrita

O estado psicológico de tal crença religiosa pode explicar-se na linguagem de Madame Guyon, como se segue:[3]

"Falo-vos, meu caro irmão, sem reservas. E, em primeiro lugar, a minha alma, ao que me parece, está unida a Deus de tal maneira que a minha própria vontade está inteiramente perdida na Vontade Divina. Vivo, portanto, tanto quanto posso exprimi-lo, fora de mim mesma e de todas as outras criaturas, em união com Deus, porque em união com a Sua vontade. … É assim que Deus, pela Sua graça santificante, veio a ser para mim Tudo em Todos. O eu que outrora me perturbava foi removido, e já não o encontro. E assim, Deus, sendo tornado conhecido nas coisas e nos acontecimentos, que é a única maneira pela qual o EU SOU, ou a Existência Infinita, pode ser tornado conhecido, tudo se torna, em certo sentido, Deus para mim. Encontro Deus em tudo o que existe, e em tudo o que acontece. A criatura é nada; Deus é Tudo."

Thomas C. Upham dá ainda, de acordo com a autobiografia de Madame Guyon e outro material literário, a sua própria versão da conversa que teve lugar entre ela e Bossuet, Bispo de Meaux, na altura confessadamente o "líder da Igreja Francesa". A conversa é bastante esclarecedora quanto ao ponto de vista quietista da experiência religiosa, e permito-me citar o seguinte:

"Bossuet: Noto que os termos e frases que empregais por vezes diferem daqueles com que me encontro frequentemente nos escritos teológicos. E talvez a razão que já sugeristes o explique em parte. Mas ainda assim são susceptíveis de ser mal interpretados e de levar ao erro; e, portanto, é necessário determinar com precisão o que significam. Descreveis por vezes o que considerais o estado mais elevado da experiência religiosa como um estado de passividade; e outras vezes como passivamente ativo. Confesso, Madame, que tenho receio de expressões que não compreendo completamente, e que têm, pelo menos na aparência, de estar algo em desacordo com a agência moral e a responsabilidade do homem.

"Madame Guyon: Não me surpreendo, senhor, com a vossa referência a estas expressões; e ainda assim dificilmente sei que outras expressões

empregar. Esforçar-me-ei por explicar. Nos primeiros períodos da experiência religiosa do homem, ele está no que se pode chamar uma vida mista; agindo umas vezes por Deus, mas mais frequentemente, até ter feito considerável progresso, agindo por si mesmo. O seu movimento interior, até ser corrigido pela graça divina, é de origem pessoal e caracteriza-se por aquela perversão que pertence a tudo o que vem dessa fonte. Mas quando a alma, na posse do amor puro ou perfeito, está plenamente convertida, e tudo nela está subordinado a Deus, então o seu estado é sempre passivo ou passivamente ativo.

"Mas estou disposta a conceder, o que talvez atenda à vossa objeção, que há algumas razões para preferir o termo passivamente ativo; porque a alma santificada, embora já não tenha uma vontade própria, nunca está estritamente inerte. Em todas as circunstâncias e em todos os casos, há realmente um ato distinto por parte da alma, nomeadamente um ato de cooperação com Deus; embora em alguns casos seja uma simples cooperação com o que agora é, e constitui o estado religioso de aquiescência submissa e paciência; enquanto noutros é uma cooperação com referência ao que há de vir, e implica resultados futuros, e consequentemente é um estado de movimento e de ação.

"Bossuet: Penso, Madame, que vos compreendo. Há sem dúvida uma distinção nas duas classes de casos mencionados; mas como o termo passivamente ativo se aplica a ambos, penso que é de preferir. Usais este termo composto, suponho, porque há dois atos ou operações distintas a exprimir, nomeadamente o ato de graça preparatória ou prenunciante por parte de Deus, e o ato cooperativo por parte da criatura; sendo a alma passiva, ou meramente percetiva, na primeira; e ativa, embora sempre de acordo com a direção divina, na outra."

"Passivamente ativo", ou "ativamente passivo", qualquer um descreverá a mentalidade do tipo quietista de místico. Ele não está geralmente consciente da sua parte ativa na sua experiência religiosa, e pode desejar ignorar completamente essa parte com base na sua filosofia religiosa. Mas, como disse antes, não há estado de espírito absolutamente passivo, pois isso significaria um vazio perfeito, e ser passivo significa que há algo pronto a receber. Nem Deus pode trabalhar onde não há nada sobre o que trabalhar ou com que trabalhar. A passividade é um termo relativo que indica um estado de consciência não completamente analisado. Na nossa vida religiosa, a passividade surge como a culminação de uma atividade intensa; a passividade sem esta condição preliminar é mera

vacuidade, na qual não haverá consciência desde o início, nem mesmo de qualquer forma de passividade.

"Vivo, mas já não eu, Cristo vive em mim." Isto é passividade na medida em que outro, e não o eu, tomou posse daquilo que vive, mas aquilo que vive permanece lá todo o tempo. "Estais mortos, e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus." (Colos. III, 3.) Algo em vós está morto, que há de morrer mais cedo ou mais tarde, mas aquilo que há de viver continua a viver. Isto não significa que sejais completamente aniquilados, mas que estais a viver no sentido mais vivo do mundo. Viver é uma atividade, de facto a mais alta forma de atividade. A passividade absoluta é a própria morte.[4]

Passividade e o Budismo da Terra Pura

É na escola da Terra Pura que a ideia de passividade é mais claramente rastreável no Budismo, embora mesmo na escola do Caminho Santo não esteja completamente ausente. Shinran, um grande defensor da doutrina do Tariki ("outro-poder"), defende naturalmente a passividade na vida religiosa dos seus seguidores. A sua ideia manifesta-se em passagens como esta, na qual ele rejeita o "poder-próprio" ou a "vontade-própria" (hakarai). "Por 'poder-próprio'", diz ele, "entende-se a vontade-própria dos devotos [do Caminho Santo], confiando na qual cada um deles, conforme se encontra em várias situações nas circunstâncias da vida, recita os nomes de Buda [que não o de Amida], disciplina-se em boas obras [que não a recitação do nome de Amida]; sustenta a sua própria vontade, pela qual tenta remediar todas as perturbações provenientes do corpo, da fala e do pensamento, e, assim, tornando-se puro, deseja renascer na Terra Pura.

"Os devotos do 'outro-poder', por outro lado, depositam a sua fé de todo o coração no voto original de Amida, como está expresso no Décimo Oitavo Voto, no qual ele promete receber todos os seres na sua Terra Pura se apenas recitarem o seu nome e desejarem ser salvos por ele. Nisto, diz o Santo, não há esquema humano porque há aqui apenas o esquema do voto do Tathagata. Por 'esquema humano' entende-se 'vontade-própria', e 'vontade-própria' é poder-próprio, que é um esquema humano. Quanto ao 'outro-poder', é uma crença de todo o coração no voto original, e como o devoto está assim seguro do seu renascimento na terra de Amida, não há esquema humano em todo o procedimento. E, portanto, novamente, ele não precisa de sentir qualquer ansiedade na sua mente sobre se seria acolhido pelo Tathagata por causa da sua pecaminosidade.

"Que ele permaneça imperturbável, mesmo com todas as suas paixões, porque elas pertencem por natureza a ele como um mortal ignorante e pecador; nem se imagine que deveria renascer na terra de Amida por causa da sua boa vontade e boa conduta. Pois enquanto tiver a mente de confiar na sua 'vontade-própria', não terá hipótese de renascer na Terra Pura."[1]

O vocabulário de Shinran é rico em frases como "arte sem artifício", ou "significado sem significado", "nenhum esquema seja qual for", "naturalidade", ou "talidade", ou "o curso natural das coisas", "as passagens da liberdade absoluta" ou "caminho sem obstáculos", "além da inteligência ou artifício do ignorante" por ser a vontade do Buda, "uma confiança absoluta no voto do Tathagata que não está tingida com artifício humano", "o grande coração crente é Budata e Budata é o Tathagata", etc.

O significado último de todas estas frases, tão comuns no léxico do Budismo Shin, é a defesa da passividade na psicologia dos seus seguidores. Deixai que Amida realize o seu voto original tal como o fez no início da sua carreira religiosa, o que significa: "Creiamos nele de todo o coração e ele encontrará o seu caminho inevitável, natural, espontâneo e sem qualquer artifício da nossa parte, para os nossos corações pecadores e nos levará para a sua Terra de Bem-aventurança e Pureza, após a nossa morte." Enquanto vivemos aqui na terra como resultado do nosso Carma passado, ligados pelas leis da carne e impelidos pelo impulso instintivo e incontrolável da vida, não podemos escapar ao seu curso, mas enquanto houver o voto original de Amida, que se mostrou eficaz na sua própria obtenção da suprema iluminação, não precisamos de nos preocupar com o impulso pecaminoso da nossa vida terrena.

A fé absoluta põe fim às nossas tribulações espirituais que nos molestam por causa dos nossos pecados. Os próprios pecados, tal como são cometidos por nós, mortais, podem não ser erradicados, pois enquanto formos existências relativas, limitadas e governadas por forças além do nosso "poder-próprio" para controlar, não podemos livrar-nos completamente das paixões, desejos e impulsos impuros. Apesar deste facto, não somos perturbados pelo pecado, porque o nosso pecado já não afeta a nossa vida após a morte; não fomos já salvos pelo voto original de Amida, que aceitámos incondicionalmente?

Não era a nossa preocupação com a nossa vida após a morte, ou imortalidade, como diriam os cristãos, que nos fazia sentir preocupados com este estado pecaminoso na terra? Não é que continuemos a pecar, ou que nos deleitemos em pecar, como fazem alguns antinomianos; de facto,

sentimo-nos seriamente preocupados com o pecar, mas este pecar já não abala a nossa fé em Amida e a nossa iluminação e emancipação finais. A alma já não é perturbada, e com todos os seus pecados e arrependimentos e lamentações, mantém a sua sinceridade, a sua esperança e a sua alegria transcendental."

[1] *Anjin ketsujo*, XVIII.

[2] *The Fire of Love*, ed. H. L. Hubbard (1942), p. 61.

[3] Carta ao seu irmão Gregory, citada em Thomas C. Upham, *Life and Religious Experiences of Madame Guyon*, p. 305 e seg.

[4] Cf. pp. 46-47, onde se cita a comparação de S. Francisco com um cadáver.

Richard Rolle, o autor de *The Amending of Life*, foi um místico cristão do século XIV. A sua ideia do pecado e da pureza do coração tem muito que nos recorda a visão apresentada acima. Ele escreve (pp. 75-76):

"Quem pode dizer verdadeiramente: 'Estou livre do pecado?' Ninguém nesta vida; pois, como diz Job, 'Se me lavar com água de neve e tornar as minhas mãos nunca tão limpas, ainda assim me lançarás na valeta, e as minhas próprias vestes me abominarão.' 'Se me lavar com água de neve' significa verdadeira penitência; 'e tornar as minhas mãos nunca tão limpas' por obras de inocência, 'ainda assim me lançarás na valeta' dos pecados veniais que não podem ser evitados, 'e as minhas próprias vestes me abominarão', isto é, a minha carne faz-me ter nojo de mim mesmo, e a sensualidade, que é tão frágil, escorregadia e pronta a amar a beleza deste mundo, faz-me pecar frequentemente.

O apóstolo disse: 'Não reine o pecado no vosso corpo mortal', isto é, 'O pecado deve estar em nós, mas não precisa de dominar sobre nós.' … Embora ele cometa por vezes uma ofensa venial, todavia, a partir de então, porque todo o seu coração se voltou para Deus, o pecado está destruído. O fogo do amor queima nele toda a mancha do pecado, como uma gota de água lançada numa fornalha é consumida."

Aqui reside o ensino do Budismo do "outro-poder" em síntese, e aqui também o significado da passividade na psicologia do Budismo.

Ichiren-in (1788-1860) foi um seguidor moderno da escola do "outro-poder"; costumava ensinar da seguinte maneira:[1] "Se ainda tendes algo que vos preocupa, por mais trivial que seja, a vossa fé em Amida não é absoluta. Quando tendes um sentimento de inquietação, isso está naturalmente longe de acreditar em Amida; mas mesmo quando vos

regozijais como tendo finalmente encontrado descanso, também esse não é o verdadeiro descanso. Fazer um esforço intenso porque ainda não alcançastes um coração repousado, também não está totalmente correto. Pôr a vossa crença à prova, desejando saber se ela repousa firmemente em Amida, está novamente errado.

"Porquê? Porque todas estas são tentativas de olhar para a vossa própria mente; estais desviados de Amida, estais mal orientados. Com efeito, é fácil dizer: ‘Abandonai o vosso poder-próprio’, mas afinal quão difícil é! Eu, portanto, repito vezes sem conta e digo: ‘Não olheis para a vossa mente, mas olhai diretamente para o próprio Amida.’ Confiar em Amida significa voltar-se para o espelho do voto original e ver Amida face a face."

A passividade é aceitar a vida tal como ela é

A passividade não é reflexão sobre si mesmo nem exame de si mesmo. É uma aceitação sem reservas de Amida. Enquanto houver um vestígio de artifício consciente (hakarai), não estais inteiramente possuídos por Amida. Vós e o voto original sois dois itens separados do pensamento; não há unidade, e esta unidade deve ser alcançada aceitando e não esforçando-se. Neste caso, a passividade identifica-se com aceitar a existência tal como ela é.

Acreditar, então, é ser e não tornar-se. Tornar-se implica uma insatisfação com a existência, um desejo de mudar; isto é, realizar "a minha vontade" contra "a tua vontade", e seja o que for que possamos dizer sobre os ideais morais de perfeição, a religião é, afinal, a aceitação das coisas como são, as coisas más juntamente com as coisas boas. A religião quer, antes de mais, "ser". Acreditar, portanto, é existir — este é o fundamento de todas as religiões. Quando isto se traduz em termos de psicologia, a mente religiosa gira em torno do eixo da passividade. "Estais bem como estais", ou "estar bem com Deus e com o mundo", ou "não penseis no amanhã" — esta é a palavra final de toda a religião.

Foi neste espírito que Rinzai (Lin-chi, falecido em 867), o fundador do ramo Rinzai do Budismo Zen, disse: O homem verdadeiramente religioso não tem nada a fazer senão continuar a sua vida tal como a encontra nas várias circunstâncias desta existência mundana. Levanta-se calmamente de manhã, veste a sua roupa e sai para o seu trabalho. Quando quer andar, anda; quando quer sentar, senta-se. Não tem anseio pela Budidade, nem o mais remoto pensamento dela. Como é isto possível? Um sábio de outrora diz: Se vos esforçardes pela Budidade por quaisquer

artifícios conscientes, o vosso Buda é de facto a fonte da transmigração eterna. Não duvidar é cometer suicídio; esforçar-se, que significa "negar", é, segundo a fraseologia budista, transmigrar eternamente no oceano do nascimento e da morte!

Joyemon, de Mino, estava muito perturbado acerca da sua alma. Estudara Budismo mas até então sem resultado. Finalmente, foi a Quioto, onde Ichiren-in, que era um grande mestre do Budismo Shin, residia na altura, e abriu-lhe o coração, suplicando que o instruísse no ensino de Shinran Shonin. Disse Ichiren-in: "Sois tão velho como sois." (A salvação de Amida consiste em aceitar-vos a vós mesmos como sois.) Joyemon não ficou satisfeito e fez mais objeções, ao que Ichiren repetiu: "Estais salvos como sois."

O buscador da verdade ainda não estava num estado de espírito para aceitar a palavra do mestre de imediato; ainda não estava livre da dependência de artifícios e esforços. Ainda perseguiu o mestre com mais algumas suposições. O mestre, no entanto, não se deixou induzir a desviar-se do seu primeiro caminho, pois repetiu: "Estais salvos como sois", e retirou-se calmamente. Foi uma sorte que ele fosse um mestre "tariki"; pois se tivesse sido um mestre Zen, tenho a certeza de que Joyemon teria sido tratado de maneira totalmente diferente.[2]

John Woolman (1720-1772), um Quacre, morreu de varíola, e perto do fim a sua garganta estava muito afetada e ele não podia falar. Pediu pena e tinta e escreveu com dificuldade: "Creio que o meu estar aqui está na sabedoria de Cristo; não sei quanto à vida ou à morte." Esta confissão coincide exatamente com a de Shinran quando ele diz em *Tannisho*: "Recito o meu Nembutsu como me ensinou o meu bom mestre. Quanto a renascer após a morte na Terra Pura ou no inferno, não tenho ideia disso."

Shinran faz referência com bastante frequência à inconcebibilidade da sabedoria de Buda. O nosso estar aqui deve-se inteiramente a ela, e não está no nosso conhecimento limitado sondar o seu mistério, nem é necessário exercer a nossa vontade finita acerca disso; aceitamos simplesmente a existência tal como ela é, a nossa confiança está totalmente depositada na sabedoria infinita de Amida, e o que temos a fazer é descansar com esta confiança, esta fé, esta aceitação, e com esta ignorância. E o maravilhoso é que esta ignorância tem nela tal sabedoria que nos dá completa satisfação com esta vida e com a que se segue.[3]

O conhecimento místico ou a ignorância mística e a satisfação que dela derivam são também ilustrados por Ippen Shonin (1239-1289).

Quando estudava Zen sob a direção de Hoto (1241-1298), este quis saber como Ippen entendia o significado da afirmação de que "Ao agitar-se um pensamento, há um despertar." A resposta de Ippen foi em verso:

"Quando o Nome é proferido
Nem o Buda nem o Eu
Existem:
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu —
Apenas a voz se ouve."

O mestre Zen, no entanto, não achou que Ippen tivesse entendido corretamente o ponto, pelo que este proferiu outro verso:

"Quando o Nome é proferido
Nem o Buda nem o Eu
Existem:
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu,
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu!"[4]

Isto obteve a aprovação do mestre. Na religião de Ippen encontramos o Zen e o Shin harmonizados de uma forma muito prática.

Quando esta ideia de *sonomama* (*yathābhūtam*) se traduz nas relações humanas, temos o seguinte, no qual a vontade-própria é denunciada como impedindo a obra do Todo-Uno, isto é, Amida.

"Quando a vontade rebelde do vosso poder-próprio é abandonada, percebeis o que significa depositar confiança em Amida. Desejais ser salvos e o Buda está sempre pronto a salvar, e no entanto o facto do vosso renascimento na Terra Pura não parece estabelecer-se tão facilmente.

"Porquê? Porque a vossa vontade rebelde ainda se afirma. É como contratar um casamento entre um jovem e uma jovem. Os pais de ambos os lados querem vê-los unidos em matrimónio. Uma das partes diz: 'Não há necessidade de a noiva ser provida de qualquer tipo de enxoval.' Mas a outra parte considera-o necessário, visto que o noivo pertence a uma família muito mais rica, e não seria conveniente que a noiva não tivesse sequer um guarda-roupa. Ambos estão prontos e no entanto, o sentimento de orgulho é a sua barreira. Se a família da noiva aceitasse a proposta feita pela outra parte no mesmo espírito com que esta a fez, o fim desejado seria alcançado sem mais agitação.

"Bastante semelhante a isto é a relação entre o Buda e os seres sencientes. O Buda diz: 'Vinde'; porque então não ides a ele mesmo tal

como sois? Mas aqui a vontade rebelde abana a cabeça e diz: 'Com toda a sua boa vontade, não posso ir a ele tal como sou; devo fazer algo para merecer o chamamento.' Isto é orgulho próprio. Isto é mais do que o Buda exige de vós, e qualquer coisa estranha que provenha da vossa presunção e da vossa filosofia limitada obstrui a passagem da misericórdia do Buda para os vossos corações. Pois tudo o que se vos pede é que estendais a vossa mão, na qual o Buda está pronto a deixar cair a moeda da salvação. O Buda está a acenar-vos, o barco espera para vos levar à outra margem do rio, não se pedem passagens, o único movimento que haveis de fazer é entrar diretamente na barcaça. Não podeis protestar e dizer: 'Esta é uma tarefa difícil.' Porque não vos entregais então inteiramente ao voto de salvação do Buda e deixais que a sua vontade prevaleça sobre a vossa?"[5]

Molinos escreve a Petrucci: "Uma das regras fundamentais que servem para manter a minha alma em constante paz interior é esta: não posso nutrir desejo[1] por este ou aquele bem particular, mas apenas por aquele bem que é o mais alto de todos, e devo estar preparado para tudo o que este bem mais alto me dá e exige de mim. São poucas palavras mas contêm muito."[2] Se perguntardes a um mestre Shin quais são as poucas palavras que contêm tanto e que são produtivas do bem mais alto, ele dirá de imediato: "Na-mu-a-mi-da-bu-tsu! Na-mu-a-mi-da-bu-tsu!" Pois esta é de facto a sésamo mágica que vos transporta diretamente para o outro lado do nascimento e da morte.

Ignorância e Passividade

O facto significativo acerca da experiência religiosa, que deve ser notado a este respeito, é que ela insiste sempre em abandonar todo o conhecimento e erudição adquiridos pelo buscador de Deus ou da verdade. Quer seja cristão ou budista, quer seja da Terra Pura ou do Caminho Santo, a insistência é igualmente enfática.

É evidente que a experiência religiosa se opõe diametralmente ao conhecimento intelectual, pois a erudição e o saber académico não garantem que alguém seja membro do reino de Deus, mas "ser como uma criança" não só na humildade do coração mas na simplicidade do pensamento. As manchas da vaidade, da presunção e do amor-próprio, que são as chamadas justiças humanas, são de facto "como uma veste poluída" que cada um de nós deve lançar fora, mas porque motivo se deve evitar também o uso do intelecto? A alma pode ansiar pela solidão e pelo silêncio, mas porque motivo a leitura constante de livros religiosos se torna enfadonha? Porque motivo agradeceu Jesus ao seu Pai por ter escondido

"estas coisas" dos sábios e entendidos e as ter revelado às criancinhas, que são incapazes de "meditações cuidadosas e raciocínios subtis"?

São Boaventura "ensina-nos a não formar uma conceção de coisa alguma, nem mesmo de Deus, porque é imperfeição ficar satisfeito com representações, imagens e definições, por mais subtis e engenhosas que sejam, quer da vontade quer da bondade, trindade e unidade; nem mesmo da própria essência divina".[3]

Santo Agostinho soliloquia: "Eu, Senhor, andava errante como uma ovelha desgarrada, procurando-te com raciocínios ansiosos lá fora enquanto tu estavas dentro de mim. Cansei-me muito em procurar-te fora, e no entanto tu tens a tua habitação dentro de mim, se apenas te desejar e suspirar por ti. Andei pelas ruas e praças da cidade deste mundo à tua procura; e não te encontrei, porque em vão procurei fora aquele que estava dentro de mim mesmo."[4]

A razão pela qual a intelectualidade está em desfavor com os mestres religiosos é esta: não nos dá a coisa em si, mas as suas representações, imagens, explicações e referências; leva-nos sempre para longe de nós mesmos, o que significa que nos perdemos na selva da especulação e imaginação sem fim, não nos dando paz interior e descanso espiritual. O intelecto olha sempre para fora, esquecendo que "há uma visão interior que tem o poder de perceber o Único Deus Verdadeiro". Assim se expressa Gerson:[5] "Embora tenha passado quarenta anos em leitura e oração, nunca pude encontrar nada mais eficaz, nem, para atingir a teologia mística, mais direto, do que que o espírito se tornasse como uma criancinha e um mendigo na presença de Deus."

O Budismo, no entanto, é fundamentalmente uma religião contra e não a favor da ignorância (avidyā), como se mostra nas citações anteriores. Os ignorantes (bāla) e confusos (bhrānti) e os simplórios (pṛthagjana) são muito condenados em todos os sutras budistas por não serem capazes de apreender as verdades mais profundas do esclarecimento.[6]

É verdade que o Budismo é mais intelectual do que o Cristianismo e que toda a corrente do pensamento budista tende a encorajar uma apreensão intuitiva do vazio da existência em vez de ser abraçado no amor do ser mais alto. Mas apesar deste facto, há uma forte corrente subterrânea no ensino budista que defende a futilidade de todas as tentativas intelectuais na experiência da vida budista, que consiste verdadeiramente em abandonar todo o esforço centrado em si mesmo e toda a posição metafísica preconcebida. Isto é manter a consciência em pureza absoluta ou num

estado de neutralidade absoluta ou de vazio; por outras palavras, tornar a mente tão simples como a da criança, que não está de todo repleta de erudição e orgulho.

O "Documento de Uma Página" de Honen Shonin (1133-1212) ilustra a atitude da Terra Pura em relação à ignorância e à simplicidade de coração:

"Por Nembutsu não quero dizer tal prática de meditação no Buda como é referida pelos sábios da China e do Japão, nem é a recitação do nome do Buda, que é praticada como resultado do estudo e compreensão do significado do Nembutsu. É apenas recitar o nome de Amida, sem duvidar de que isto resultará no renascimento do crente na Terra Pura. Apenas isto, e não são necessárias outras considerações. Frequentemente se fala do coração tríplice e das quatro espécies de exercício, mas tudo isto está incluído na crença de que um renascimento na Terra Pura é mais conclusivamente assegurado pelo 'Namu Amida Butsu'. Se alguém imaginar algo mais do que isto, será excluído das bênçãos dos dois santos, Amida e Sakyamuni, e deixado de fora do voto original. Aqueles que creem no Nembutsu, por mais eruditos que sejam em todos os ensinamentos de Sakyamuni, devem comportar-se como um ignorante que nada sabe, ou como uma devota simples de coração; evitar o pedantismo, e recitar o nome do Buda com singeleza de coração."

Shinran Shonin (1173-1262), como discípulo de Honen, expressa o mesmo sentimento no seu *Tannisho*:

"[Alguns dizem que] a salvação daqueles que não leem e estudam os sutras e comentários é duvidosa. Tal visão como esta deve ser considerada muito distante da verdade. Todos os livros sagrados dedicados à explicação da verdade do Outro-poder mostram que todo aquele que, crendo no voto original, recita o Nembutsu se tornará um Buda. Excetuando isto, que aprendizado é necessário para renascer na Terra Pura? Que aqueles que tenham qualquer dúvida sobre este ponto aprendam com afinco e estudem para compreender o significado do voto original. É uma grande pena que haja alguns que, apesar de um estudo árduo dos livros sagrados, são incapazes de compreender o verdadeiro significado da doutrina sagrada. Visto que o Nome é formado de modo a ser recitado por qualquer pessoa simples de coração que possa não ter entendimento de uma única frase nos livros sagrados, a prática se chama fácil."

Que o Zen, representando a ala do Caminho Santo do Budismo, também evita a erudição e a leitura de sutras, pode ver-se pela maneira

como os historiadores do Zen tratam Hui-neng, o sexto patriarca do Zen; pois ele é apresentado como um vendedor de lenha ignorante em comparação com o seu rival Shen-hsiu, cuja erudição era objeto de inveja entre os quinhentos discípulos de Hung-jen; e também a partir de um dos principais lemas adotados pelos seguidores do Zen, "Não dependais das letras!", pois foi de facto sobre isto que os defensores T'ien-tai da dinastia Sung concentraram os seus ataques contra o Zen.

Aqueles que estudaram minimamente o Zen sabem bem qual é a atitude assumida pelo Zen em relação à erudição e à intelectualidade. A sua literatura está cheia de passagens como estas: "Não tenho uma palavra para vos dar como ensino do Zen"; "Não proferi uma única sílaba nestes quarenta e nove anos da minha pregação"; "Isso é a vossa erudição; dai-me o que descobristes dentro de vós mesmos"; "Que ides fazer com a vossa leitura de sutras, que de modo algum pertence ao vosso eu interior?"; "Com toda a vossa erudição, pensais que podeis enfrentar a Morte?"; "Todos os sutras e comentários que estudais com tanta reverência, não são afinal mero lixo para limpar a sujidade?"; e assim por diante.

Das razões pelas quais a ignorância ou a simplicidade de espírito são tão exaltadas na experiência religiosa, a mais ponderosa é talvez a que se encontra na natureza do próprio intelecto. Sendo essencialmente dualista, ele requer um ponto de referência a partir do qual começa a fazer uma afirmação, ou a avançar um argumento, ou a dar um juízo.

Este hábito mental de ter uma proposição definitivamente averiguada e de se agarrar a ela vai contra o estado de espírito religioso, que consiste principalmente em aceitar a existência tal como ela é, sem fazer perguntas, sem protestar, sem entreter dúvidas. A experiência religiosa descreve-se em afirmações claras, sem reservas e diretas, recusando ter que ver com subtilezas e dialética. Quer seja do tipo Zen quer do tipo Shin do Budismo, a intuição mística prospera melhor numa mente que não tem predileção, especialmente alimentada pela erudição. Quando o espelho da consciência está completamente limpo da confusão intelectual, ele reflete a glória e o amor de Deus, como diriam os cristãos. Daí que a ignorância e a ingenuidade andem de mãos dadas com a passividade.

[1] Anjin Sōwa, "Conversas sobre a Paz Espiritual".

[2] O leitor compreenderá o sentido literal; pois uma tradução literal de Rinzai exigiria muitos comentários. Te-shan Hsuan-chien, que fora um grande estudioso do Vajraschedika-prajnaparamita antes de se converter ao Zen, apareceu uma noite no púlpito e declarou: "Não permitirei

perguntas esta noite; os que perguntarem levarão trinta golpes." Um monge aproximou-se e, quando estava prestes a fazer reverências, Te-shan deu-lhe um golpe. Disse o monge: "Quando nem sequer estou a propor uma pergunta, porque me haveis de bater assim?" O mestre perguntou: "Qual é a vossa terra natal?" "Venho de Hsin-lo (=Coreia)." "Merecestes," insistiu o mestre, "trinta golpes mesmo antes de entrar no barco." (The Transmission of the Lamp, Vol. XV.)

[3] Há dois tipos de ignorância no Zen: uma tem sabedoria e confiança nela, mas a outra é trevas completas. Tung-shan veio ver Hui-chao de Shu-shan, e este perguntou: "Já sois mestre de um mosteiro, e que vindes aqui buscar?" "Estou atormentado por uma dúvida e não sei o que fazer, daí a minha vinda aqui." O mestre chamou: "Ó Liang-chieh!" que era o nome de Tung-shan, e Liang-chieh respondeu imediatamente: "Sim, Senhor." "O que é isso?" exigiu o mestre. Chieh não conseguiu responder, e Hui-chao deu este julgamento: "Bom Buda sem dúvida, e que pena não ter chamas!" (The Transmission of the Lamp, IX.) Como não tem chamas, a sua "ignorância" não é iluminadora. Quando ele se torna consciente do facto, há esclarecimento. Hui-lang perguntou a Shih-t'ou: "Quem é o Buda?" "Não tendes natureza de Buda." "E quanto a estes seres que se movem aos ziguezagues?" "Esses têm antes a natureza de Buda." "Como é que eu estou desprovido dela?" "Porque," disse o mestre, "vós mesmos não a reconheceis." Diz-se que isto despertou Hui-lang para a sua própria "ignorância", que agora ilumina. (Op. cit. XIV.) Yao-shan estava sentado em meditação, e Shih-t'ou disse: "Que fazeis aqui?" "Não estou a fazer nada." "Se assim é, estais sentado ociosamente." "Mesmo um sentar ocioso é fazer algo," retorquiu Yao-shan. "Se, como dizeis, não estais a fazer nada, o que é que não está a fazer nada?" Yao-shan disse: "Nem os sábios o sabem." (Op. cit.) Esta "ignorância" é de um tipo bastante diferente, não é? Chen-lang perguntou a Shih-t'ou: "Qual é a ideia da vinda do Primeiro Patriarca do Ocidente?" "Perguntai ao poste ali." "Não compreendo, senhor." "Também eu não compreendo," foi a resposta de Shih-t'ou, que, no entanto, iluminou a "ignorância" de Lang, que por sua vez se tornou iluminada. (Op. cit.)

[4] Compilado de Sōsho, de Sapō, de Sanu, um dos mestres modernos do Budismo Shin, 1788-1860. Compilado por Gesho Sasaki, 1907.

[1] Que os monges católicos professam obediência absoluta ao seu Superior ou abade é também uma expressão de passividade na nossa vida religiosa. Quando um homem se pode submeter a uma vida de obediência,

ele sente uma certa espécie de alívio do fardo opressor da responsabilidade sobre si mesmo, que é semelhante ao genuíno sentimento religioso de paz e descanso.

[2] Introdução de Kathleen Lyttelton a Molinos' Spiritual Guide, p. 25.

[3] Citado de The Spiritual Guide, pp. 76, 77. Esta forte nota pessoal é o que diferencia o Cristianismo do Budismo. Mesmo onde uma relação pessoal é profundamente sentida, por exemplo na seita Shin, que considera Amida como "Oya-sama" (um pai), não há tal intensidade de sentimento humano como a aqui descrita. No Zen, não se encontra nada que se aproxime disto; o Zen é singularmente metafísico, se o termo pudesse ser aqui usado apropriadamente; é notavelmente impessoal.

[4] Molinos, p. 73.

Ausência de Si Mesmo e Vazio

Quando esta doutrina da passividade é traduzida em fraseologia filosófica, é a doutrina do *Anatman* ou não-eu, que, quando mais desenvolvida, se transforma na de *Sunyata* ou vazio. Como expliquei noutro lugar, a doutrina da não-substância do eu não é tão niilista como os estudiosos não-budistas podem imaginar, pois esta negação do eu está também constantemente nos lábios dos místicos cristãos. Quando São Bernardo, citando Isaías X, 15, "Porventura gloriar-se-á o machado contra aquele que com ele corta? ou exaltar-se-á a serra contra aquele que a maneja? como se a vara se movesse contra os que a levantam, ou como se o bordão se levantasse a si mesmo, como se não fosse madeira," conclui: "Com efeito, a capacidade de se gloriar em Deus vem só de Deus"; não podemos nós tirar outra conclusão, dizendo: "Deus é tudo em todos, não há substância do eu"? ou "Nele vivemos, nos movemos e existimos, e portanto todas as existências relativas são, como tais, vazias (*sunya*) e não-nascidas (*anutpanna*)"? Logicamente falando, os estudiosos budistas são mais francos, radicais e coerentes no desenvolvimento deste tema.

Diz o autor da *Theologia Germanica*: "Devemos compreendê-lo como se Deus dissesse: 'Aquele que quer sem mim, ou não quer o que eu quero, ou quer de outro modo senão como eu quero, esse quer contrariamente a mim, porque a minha vontade é que ninguém queira de outro modo senão eu, e que não haja vontade sem mim, e sem a minha vontade; assim como

sem mim não há substância, nem vida, nem isto, nem aquilo, assim também não deve haver vontade apartada de mim, e sem a minha vontade'." Quando isto se traduz na linguagem da psicologia budista, é "Eu não sou em parte alguma um ‘ser alguém’ para ninguém, e em parte alguma para mim há um ‘ser alguém’ de ninguém."[1] Ou, segundo o *Visuddhimagga* (Cap. XVI):

"Só existe Miséria, nenhum miserável,
Não há fazedor; apenas o feito se encontra.
O Nirvana existe, mas não o homem que o procura.
O Caminho existe, mas não o viajante nele."

Devemos recordar que o ensino do Buda sobre o *Anatman* ou *Anatta* não é o resultado de uma análise psicológica, mas é uma afirmação de intuição religiosa na qual não se emprega qualquer raciocínio discursivo. A experiência budista descobriu, por conhecimento imediato, que quando o coração de alguém estava purificado das impurezas dos impulsos e desejos comuns centrados no eu, nada restava ali que se pudesse reivindicar como resíduo do eu. Foi a filosofia budista que formou a teoria, mas aquilo que lhe forneceu os factos para a substanciar foi a experiência budista. Devemos sempre recordar esta verdade: a religião começa primeiro com a experiência e filosofa depois; portanto, a crítica da filosofia deve basear-se nos factos e não na própria filosofia assim formulada.

A doutrina do *Sunyata* é também uma afirmação da intuição religiosa, e não uma formulação abstrata de ideias vazias. Se assim não fosse, nunca poderia ser o conceito fundamental de todas as escolas do Budismo Mahayana, e ter uma influência tão inspiradora sobre a consciência religiosa dos seus seguidores. Este assunto foi tratado de forma algo extensa nos meus *Studies in the Lankavatara Sutra*, e não o repetiria aqui, exceto para dizer que *Sunyata*, que geralmente se traduz por vazio ou vacuidade, que é o seu significado literal, não deve ser interpretado em termos de conhecimento relativo e análise lógica; mas é a expressão de uma visão direta da natureza da existência. Seja qual for a filosofia que se reuniu em seu redor, é um acréscimo posterior e obra da erudição budista.

IV

Passividade e Paciência ou Humildade

Enquanto a vida de passividade, por um lado, tende para o libertinismo, mostra, por outro lado, muito distanciamento das preocupações humanas. Há, no entanto, algumas virtudes morais práticas que surgem da experiência da passividade, ou, dito de forma inversa, onde há estas virtudes, elas provêm da experiência. São altamente características da vida religiosa, independentemente da sua teologia, seja ela budista ou cristã.

No Budismo, as virtudes assim realizadas são geralmente avaliadas em seis, chamadas *Paramita*: *Dana*, *Sila*, *Kshanti*, *Virya*, *Dhyana* e *Prajna*.[2] As duas últimas, meditação (*dhyana*) e conhecimento intuitivo (*prajna*), podem não estar em relação direta com a passividade, e aqui não as abordaremos. As quatro primeiras são importantes e podemos dizer que a vida do Mahayanista se resume nelas. Ainda assim, destas quatro, a primeira, a prática da caridade, que no Budismo envolve também o sacrifício da própria vida pela causa, e a segunda, a observância dos preceitos morais, podem não merecer aqui a nossa atenção.

Pois desejo dar consideração especial a um ou dois exemplos clássicos de *Kshanti* e *Virya*, ambos os quais considero estreitamente ligados à vida de passividade e à filosofia do *Sunyata*. Podemos pensar que *Kshanti* (paciência) pode ter algo que ver com a passividade; mas quanto a *Virya* (energia), que é aparentemente uma qualidade oposta ao sofrimento passivo? Como poderia a energia ser considerada como proveniente da passividade religiosa e do vazio?

Este é um ponto significativo na vida do budista Mahayana e no ensino do Sutra *Prajnaparamita*. Pois, segundo este último, que é vivido pelo Bodhisattva, uma mina inesgotável de energia obtém-se precisamente por causa do vazio das coisas; se houvesse algo determinável por trás da nossa existência, não poderíamos manifestar tal energia como a exibida pelo Bodhisattva Sadaprarudita. E, graças a esta energia, a paciência ou humildade torna-se novamente possível. Ser paciente ou praticar *Kshanti* não significa apenas submeter-se a sofrimentos de toda a espécie que são trazidos de fontes externas, mas significa exercer a virtude da energia (*virya*) na vida do vazio, que não é menos do que aquilo que é conhecido em todos os sutras Mahayana como a vida de um Bodhisattva (*bodhisattvacarya*). Assim lemos no Sutra do Diamante:

"Ó Subhuti, na época em que Kaliraja cortou a minha carne de cada membro, eu não tinha ideia de um eu, de uma pessoa, de um ser, ou de um vivente; não tinha nem uma ideia nem a ausência de ideia. E porquê?

Porque, ó Subhuti, se eu naquela época tivesse tido uma ideia de eu, de uma pessoa, de um ser, ou de um vivente, teria tido também uma ideia de malevolência. E porquê? Porque, ó Subhuti, recordo os quinhentos nascimentos passados em que fui um Rishi Kshantivadin. Naquela época também não tinha ideia de um eu, de uma pessoa, de um ser, ou de um vivente. ..."[1]

Podemos assim ver que, sem uma compreensão filosófica do vazio, não haverá verdadeira paciência ou passividade na vida do budista Mahayana, que, apoiada pela energia, nunca se cansa de buscar o bem mais alto. *Sunyata*, *Kshanti* e *Virya* são inseparáveis.

A história do Bodhisattva Sadaprarudita é, a este respeito, bastante esclarecedora. A história é a seguinte.[2]

A História de Sadaprarudita

O Buda disse a Subhuti: Se tu deveras desejares a Prajnaparamita, deves comportar-te como o Bodhisattva Sadaprarudita, que vive presentemente a vida de um Bodhisattva sob o Tathagata Bhishma-garjita-nirghoshasvara. Quando ele estava intensamente empenhado em realizar a Prajnaparamita, ouviu-se uma voz do céu, dizendo: "Se fores para oriente, terás a oportunidade de ouvir a Prajnaparamita. Ao prosseguires para lá, abandona todos os teus pensamentos sobre o cansaço, sobre o sono, sobre comer e beber, sobre o dia e a noite, sobre o frio e o calor; não te preocupes de todo com tais assuntos, não tenhas pensamento algum sobre eles; afasta-te da lisonja; não cultives a presunção, nem a arrogância; liberta-te da ideia de um ser, do desejo de fazer um nome, de acumular riquezas; liberta-te dos cinco obstáculos, da inveja; não afirmes noções dualistas quanto ao sujeito e objeto, interior e exterior, etc.; enquanto caminhares, não te vires para um lado ou para o outro, esquerda ou direita; não penses nos pontos cardeais, frente ou trás, acima ou abaixo; não te perturbes com a tua forma (*rupa*), sensação (*vedana*), pensamento (*samjna*), conformação (*sanskara*) e consciência (*vijnana*). Porquê? Porque aquele que se perturba nestas coisas caminha para o nascimento-e-morte e não para a vida budista, e nunca alcançará a Prajnaparamita."

Quando Sadaprarudita ouviu esta voz do céu, disse: "Comportar-me-ei de facto como fui instruído. Pois o meu desejo é tornar-me uma luz para todos os seres sencientes, acumulando todas as verdades do Budismo." A voz misteriosa dá ao Bodhisattva mais conselhos sobre a visão Mahayanista do mundo, a confiança absoluta a depositar no mestre da

Prajnaparamita, as tentações do Maligno que apareceriam sob várias formas a um sério buscador da verdade, etc.

Sadaprarudita, seguindo agora o conselho, inicia a sua peregrinação para oriente, mas, antes de ir muito longe, pensa novamente: "Porque não perguntei à voz até que distância para oriente tenho de ir e de quem hei de ouvir sobre a Prajnaparamita?" Quando foi tomado por este pensamento, sentiu-se tão aflito pela sua estupidez que não sabia o que fazer, entregando-se a uma intensa dor e recriminação. Mas estava determinado a ficar no local, não importava quanto tempo, se ao menos pudesse ter outro conselho do céu. Sentia-se como uma pessoa que perdera o seu único filho, não havia outro pensamento na sua mente senão o desejo de saber sobre o seu procedimento seguinte, quando eis! uma forma semelhante ao Tathagata apareceu diante dele e disse:

"Bem feito, Sadaprarudita! Todos os Budas do passado comportaram-se como tu quando estavam intensamente empenhados em realizar a Prajnaparamita. Vai para oriente, por uma distância de 500 yojanas, onde chegarás a uma cidade conhecida como Gandhavati, que é construída de sete pedras preciosas e magnificamente ornamentada em todos os aspetos. Nesta cidade há uma larga e alta plataforma sobre a qual se ergue um palácio esplendidamente construído, pertencente a um Bodhisattva chamado Dharmodgata. Ali se reúne uma grande assembleia de deuses e homens, que desejam ouvir os discursos que este Bodhisattva profere sobre a Prajnaparamita.

"Sadaprarudita, ele é o teu mestre e é por meio dele que chegarás à compreensão da Prajnaparamita. Vai, portanto, na tua viagem para oriente até alcançares a cidade. Conduze-te como se estivesses trespassado por uma seta envenenada, não tenhas outros pensamentos senão o de a retirar da tua carne o mais cedo possível; não tenhas descanso até chegares à presença do teu mestre, o Bodhisattva Dharmodgata."

Quando Sadaprarudita ouvia esta voz, entrou num estado de êxtase pelo qual pôde ver mais ou menos claramente as condições espirituais de todos os Budas. Quando saiu do Samadhi, todos os Budas que estavam diante dele desapareceram subitamente. Ficou agora perturbado com a nova questão: "Donde vêm estes Budas? Para onde foram?" Afligiu-se, mas ao mesmo tempo estava mais determinado do que nunca a alcançar o palácio de Dharmodgata.

Tinha, no entanto, de pensar nas oferendas* que havia de fazer ao seu mestre. Era pobre e não sabia como obter as oferendas necessárias. Mas

não se deixou desanimar; decidiu vender-se a si mesmo, pensando: "Passei por muitos renascimentos, mas sempre assombrado por impulsos egoístas, nunca pratiquei atos de bondade e pureza que me salvem das torturas dos purgatórios."

Quando chegou a uma grande cidade, foi ao mercado gritando bem alto por alguém que quisesse comprar a sua pessoa. O Maligno ouviu o grito e não perdeu tempo em afastar dele os habitantes da cidade, pois Mara temia que Sadaprarudita atingisse o seu objetivo e depois conduzisse as pessoas à realização da Prajnaparamita. Havia, no entanto, uma donzela de um rico chefe de família, a quem Mara não pôde ofuscar.

Quando não houve resposta, Sadaprarudita ficou extremamente mortificado. "Quão pesado é o meu pecado! Mesmo quando estou pronto a sacrificar-me pela causa do supremo esclarecimento, ninguém aparece para me ajudar!" Sakradevendra, o deus dos deuses, no entanto, ouvindo-o, concebeu a ideia de testar a sinceridade deste buscador da verdade. O deus assumiu a forma de um Brâmane e apareceu diante de Sadaprarudita. Descobrindo qual era a razão do seu excessivo lamento, o Brâmane disse: "Não quero a tua pessoa, mas como vou conduzir um certo ritual religioso, desejo ter um coração humano, sangue humano e medula humana. Dar-mos-ias?" Sadaprarudita ficou cheio de alegria por causa da oportunidade de obter algumas oferendas para o seu mestre e, assim, poder ouvir os seus discursos sobre a Prajnaparamita. Concordou imediatamente em dar tudo o que o Brâmane exigia por qualquer preço, não lhe importando quanto fosse.

O Brâmane pegou numa faca afiada e, cortando o braço direito de Sadaprarudita, obteve sangue suficiente para o seu propósito. Quando estava prestes a rasgar a coxa direita da pobre vítima para obter a medula, a donzela do rico chefe de família viu-o do seu aposento. Desceu imediatamente e interferiu: "Ó senhor, para que é tudo isto?" Sadaprarudita explicou. A donzela ficou impressionada com os seus motivos altruístas e prometeu-lhe que trataria de todas as oferendas de que ele precisasse para a sua visita a Dharmodgata.

O Brâmane, retomando então a sua forma própria, disse a Sadaprarudita: "Bem feito, de facto, filho de boa família! Estou agora convencido da tua devoção ao Dharma. Tal foi também a devoção de todos os Budas do passado quando ainda buscavam a Prajnaparamita. O meu único desejo contigo era ver quão sincero eras nisto. Como posso recompensar-te?"

Disse Sadaprarudita: "Dá-me o supremo esclarecimento."

O deus confessou a sua incapacidade de lhe dar este tipo de dádiva, ao que Sadaprarudita desejou que o seu corpo mutilado fosse restaurado. Isto foi realizado imediatamente e Sakradevendra desapareceu. A donzela do rico chefe de família levou-o então para sua casa, onde foi apresentado aos seus pais. Estes também ficaram muito comovidos e até permitiram que a sua filha fosse com ele. Ricas oferendas de todos os tipos foram preparadas e, acompanhados por quinhentas donzelas servas, seguiram para oriente, em direção à cidade de Gandhavati.

A cidade foi finalmente alcançada, e viram o Bodhisattva Dharmodgata a discorrer sobre o Dharma. Quando o grupo de buscadores da verdade se aproximou dele, foram novamente abordados por Sakradevendra, que realizou alguns feitos miraculosos sobre um cofre de tesouros. Explicou-se que o cofre continha a Prajnaparamita, mas ninguém tinha permissão para o abrir, pois estava selado sete vezes pelo próprio Dharmodgata. Fizeram-se algumas oferendas ao cofre.

No palácio de Dharmodgata, Sadaprarudita, a donzela do rico chefe de família e as quinhentas donzelas servas prestaram-lhe as devidas homenagens; flores, incenso de várias espécies, colares, estandartes, dossel, vestes, ouro, prata, pedras preciosas e outras coisas foram oferecidas, acompanhadas de música. Sadaprarudita informou-o da sua missão e das experiências que tivera no caminho para Gandhavati; depois, expressou o seu desejo de saber de onde vieram todos aqueles Budas que lhe apareceram e para onde desapareceram mais tarde, pois desejava estar sempre na sua presença. A isto respondeu Dharmodgata:

"De nenhum lugar vêm os Budas e para nenhum lugar vão. Porquê? Porque todas as coisas são de talidade e imóveis, e esta talidade não é menos do que o próprio Tathagata. No Tathagata não há ir, nem vir, nem nascimento, nem morte; pois a realidade última não conhece nem vir nem ir, e esta realidade é o próprio Tathagata. O vazio não conhece nem vir nem ir, e este vazio é o próprio Tathagata. O mesmo se pode dizer da talidade (*yathāvat*), do desapego (*virāgata*), da cessação (*nirodha*) e do espaço; e todas estas qualidades pertencem também ao Tathagata. Ó filho de boa família, aparte de todos estes *dharmas*, não há Tathagata. Assim como eles são de talidade, assim é o Tathagata; são todos de uma única talidade, que não é nem duas nem três; está acima dos números e em parte alguma se pode obter.

"Perto do fim da primavera, quando está quente, aparece uma miragem nos campos, que os ignorantes tomam por uma extensão de água.

Ó filho de boa família, de onde pensas que vem esta aparência vaporosa? Do mar do oriente? Ou do mar do ocidente? Ou do mar do norte? Ou do mar do sul?"

Respondeu Sadaprarudita: "Na miragem não há água real, e como se pode falar do seu donde e para onde? Os ignorantes tomam-na por água onde não há realmente nenhuma."

[1] Traduzido por H. C. Warren.

[2] As seis virtudes da perfeição são: 1. Caridade, ou dádiva; 2. Moralidade; 3. Paciência, ou humildade; 4. Energia; 5. Meditação; e 6. Conhecimento Intuitivo.

[1] S.B.E., XLIX, pp. 147-48.

[2] Astasahasrika-prajnaparamita-sutra, Capítulo sobre o Bodhisattva Sadaprarudita.

- As oferendas são feitas pelos budistas ao seu objeto de devoção para o seu próprio desenvolvimento espiritual, que resulta de abandonar tudo o que é considerado como pertencente a si mesmos. As oferendas não se destinam, portanto, a agradar ao recetor, pois que fariam os Budas com todos aqueles tesouros materiais, instrumentos musicais ou donzelas celestiais? A prática do sacrifício de si mesmo é para benefício do próprio doador.

  Quando isto é feito no verdadeiro espírito de abnegação, o Buda aceita a oferenda. Conta-se uma história de um notável mestre Zen que residiu em Engakuji, Kamakura, no início da era Tokugawa, que ilustra a natureza da doação budista. Quando o seu templo precisou de renovação, um rico mercador, que era um dos seus admiradores, ofereceu-lhe uma grande soma de dinheiro para a obra. O mestre recebeu-a com indiferença, pô-la de lado e não proferiu uma palavra de agradecimento. O mercador ficou insatisfeito e explicou quão profundamente a doação cortava o seu capital e que era um verdadeiro sacrifício da sua parte, que talvez merecesse apenas uma palavra de reconhecimento do mestre. O mestre disse calmamente: "Porque hei-de eu ter de vos agradecer pelo mérito que estais a acumular para vós mesmos?" As oferendas são, portanto, sacrifício de si mesmo, parte do abandono da condição de eu.

"E assim," continuou Dharmodgata, "acontece com o Tathagata. Se um homem se apega ao seu corpo, forma e voz, e começa a pensar no seu donde e para onde, é um ignorante que, totalmente desprovido de inteligência, imagina a presença de água real numa miragem. Porquê?

Porque nenhuns Budas devem ser considerados como tendo o corpo material; eles são o corpo do Dharma, e o Dharma na sua essência não conhece donde nem para onde.

"Ó filho de nobre família, é mais uma vez como aquelas figuras criadas por magia — elefantes, cavalos, carruagens, soldados de infantaria; elas vêm de nenhum lugar, vão para nenhum lugar. É novamente como aqueles Tathagatas que aparecem a um homem em sonho, um, dois, dez, vinte, cinquenta, cem, ou mesmo mais de cem em número; quando ele acorda do sonho, não vê nem sequer um deles.

"Todas as coisas são como um sonho, não têm substancialidade. Mas como os ignorantes não o percebem, apegam-se a formas, nomes, corpos físicos (rupakaya), palavras e frases; imaginam vários Budas a virem à existência e a saírem dela. Não compreendem a verdadeira natureza das coisas nem a dos Budas. Tais pessoas transmigrarão através dos seis caminhos da existência, separadas da Prajnaparamita, separadas de todos os ensinamentos do Budismo. Só aqueles que compreendem a natureza da realidade última (dharmata) é que não cultivariam discriminação quanto ao donde e para onde do Tathagata. Eles vivem a Prajnaparamita, alcançam o supremo esclarecimento, são verdadeiros seguidores do Buda, são dignos de ser reverenciados por outros, são de facto a fonte de bênçãos para o mundo.

"Ó filho de boa família, é como aqueles tesouros no mar que não vieram do oriente, do ocidente, do sul, ou do norte, ou novamente de cima ou de baixo. Eles crescem no mar devido às boas ações meritórias dos seres sencientes. Estão lá não independentes da cadeia de causalidade, mas quando desaparecem não vão para oriente nem ocidente nem para lado algum. Quando as condições se combinam, eles vêm à existência; quando se dissolvem, as coisas desaparecem.

"Ó filho de boa família, é mesmo assim com o corpo do Tathagata, que não é uma existência fixa. Não vem de nenhuma direção definida, nem existe fora da cadeia de causalidade, pois é o produto do carma anterior (purvacarmavipaka).

"Ó filho de boa família, é como o som musical de um alaúde, que emana da combinação da sua caixa, pele, cordas e haste, quando tocado pela mão humana. O som não vem de nenhuma destas partes quando estão

desconectadas. A sua ação concordante é necessária para produzir o som. De maneira semelhante, o Tathagata é o resultado de inúmeras ações meritórias do passado, aparte das quais o seu donde e para onde não podem ser concebidos. De uma única causa nada acontece; devem existir várias que, quando combinadas, produzem um resultado. Quando cessam de atuar conjuntamente, o Tathagata sai da existência. Sendo este o caso, os sábios não falam da sua aparição e desaparecimento. Com efeito, com todas as coisas, não apenas com o Tathagata, não há nascimento, nem morte, nem vinda, nem ida. Este é o caminho para alcançar o supremo esclarecimento e também para realizar a Prajnaparamita."

Quando este discurso terminou, todo o universo tremeu violentamente, incluindo as moradas dos deuses e as dos malignos. Todas as plantas rebentaram imediatamente em plena floração, e Sakradevendra, com os seus quatro reis guardiões, derramou uma chuva de flores sobre o Bodhisattva Dharmodgata. Explicou-se que estes fenómenos miraculosos ocorreram devido ao facto de o discurso proferido pelo Bodhisattva Dharmodgata sobre o donde e para onde do Tathagata ter aberto os olhos espirituais que conduzem ao supremo esclarecimento de inúmeros seres.

Isto agradou imensamente ao Bodhisattva Sadaprarudita, pois agora estava mais do que nunca confirmado na sua crença na Prajnaparamita e no seu destino de alcançar a Budidade. Mais oferendas foram dadas a Dharmodgata que, primeiro aceitando-as para completar as ações meritórias de Sadaprarudita, lhas devolveu. Retirou-se então para o seu próprio palácio, para não sair dele antes de decorridos sete anos; pois era seu hábito entrar num profundo Samadhi durante esse período. Mas Sadaprarudita estava determinado a esperar, não importava quanto tempo, junto ao palácio de Dharmodgata, pois desejava ouvir novamente os seus discursos sobre a Prajnaparamita e os seus meios hábeis (upayakausalya). Era tão devotado ao seu mestre que durante todo o tempo nunca se deitou na cama, nunca provou comida deliciosa, nunca se entregou aos seus próprios prazeres sensuais, mas esperou ansiosamente pelo despertar de Dharmodgata da sua profunda meditação.

Dharmodgata despertou finalmente da sua meditação. Sadaprarudita preparou o chão para o discurso do seu mestre, derramando o seu próprio sangue, pois foi novamente frustrado pelo Maligno na sua tentativa de obter água. Mas Sakradevendra veio em seu auxílio mais uma vez, e todas as devidas decorações e oferendas foram fornecidas. Dharmodgata proferiu

então um novo discurso sobre a identidade de todas as coisas e, portanto, da Prajnaparamita, na qual não há nem nascimento nem morte, estando livre de todos os tipos de predicados lógicos.

Enquanto ouvia este profundo discurso sobre a natureza transcendental da Prajnaparamita, Sadaprarudita realizou 6.000.000 de Samadhis e entrou na presença dos Budas, cujo número ultrapassava até mesmo as areias do rio Ganges, que, rodeados por uma grande assembleia de grandes Bhikshus, discorriam sobre a Prajnaparamita. Depois disto, a sabedoria e a erudição do Bodhisattva Sadaprarudita estavam além da concebibilidade de um mortal comum; era como uma extensão ilimitada de oceano, e onde quer que fosse, nunca se separava dos Budas.

V
Oração e Nembutsu

O método cristão para despertar o sentimento religioso de passividade é a oração. "Quando orares, entra no teu quarto e, fechada a porta, ora a teu Pai que está em secreto; e teu Pai, que vê em secreto, te recompensará publicamente."[1] Este é o exemplo dado pelo fundador do Cristianismo sobre como alcançar o estado de consciência religiosa em que "a tua vontade" e não "a minha vontade" deve prevalecer. E o autor da Imitação de Cristo segue simplesmente isto quando diz: "Se desejas verdadeira condição de coração, entra no teu quarto secreto e exclui os tumultos do mundo, como está escrito: 'Comunica com o teu próprio coração e no teu quarto, e aquieta-te.' No teu quarto encontrarás o que lá fora perderás com demasiada frequência." (Livro I, Capítulo XX, 5.)

Retirar-se para a solidão e dedicar-se à oração, se se é cristão, ou à meditação, se se é budista, é uma das condições necessárias para que todas as almas religiosas tenham acesso à realidade última com a qual procuram sempre estar em comunhão.

A seguinte história de três monges é retirada da Introdução ao Amending of Life de Rolle, por H. L. Hubbard, na qual cada um deles "procura exercer a sua vocação numa direção diferente. Um escolheu a parte da pacificação entre os homens, o segundo visitar os doentes, e o terceiro habitar em quietude no deserto. Os dois primeiros, achando impossível cumprir as suas tarefas escolhidas por si mesmos, foram e relataram os seus fracassos ao terceiro. Este sugeriu que cada um deles

enchesse um vaso com água e a despejasse numa bacia. Depois ordenou-lhes que olhassem imediatamente para a bacia e lhe dissessem o que viam. Responderam que não viam nada. Depois que a água cessou de se mover, disse-lhes que olhassem novamente. Então disseram-lhe que podiam ver os seus rostos claramente refletidos na água. 'Assim é convosco e comigo', disse o eremita; 'vós, que viveis no mundo, nada podeis ver por causa das atividades dos homens. Eu, que habito sozinho em paz e quietude, posso ver tanto Deus como os homens.'"

Evidentemente, Deus não projeta a sua imagem num corpo de água perturbada. Usando a terminologia budista, enquanto o jiriki (poder-próprio) tenta realizar-se, não há lugar na alma de alguém para que o tariki (outro-poder) de Deus entre, seja qual for a interpretação intelectual deste conceito. Um padre católico, Tissot, escreve na sua Vida Interior que "Deus deseja ser ele mesmo a vida da minha vida, a alma da minha alma, o tudo do meu ser; deseja glorificar-se em mim e embelezar-me em si mesmo".[1] Para efetuar este estado de espiritualidade, a mente "minha" deve ser como um espelho, recentemente polido e sem qualquer mancha de "pó de si mesmo", no qual Deus se reflete e "eu" o vejo então "face a face".

Quanto ao treino espiritual da mente, para que possa finalmente experimentar a passividade na comunhão com Deus, os católicos parecem ter uma literatura mais abundante do que os protestantes. É natural, visto que estes últimos enfatizam a fé no plano da salvação mais do que qualquer forma de treino mental. Os católicos podem tender para o formalismo e o ritualismo, mas os seus "exercícios espirituais" são psicologicamente um meio bastante eficaz para induzir o estado que se propõem alcançar, desde que não tenham dificuldades intelectuais em aceitar tudo o que ensinam. As experiências místicas que consideram dons especiais de Deus requerem, sem dúvida, alguns passos preliminares para o devoto, que são designados de várias formas por eles como "preparação", "purgação", "consideração", "meditação" ou "contemplação".

No Budismo, o Shin, tal como o Protestantismo, enfatiza a fé e, como resultado, os seus seguidores não têm nenhum método psicológico especial com que tentem fortalecer a força subjetiva da fé, exceto assistir a discursos religiosos proferidos pelo pregador e ser entrevistados por ele sobre pontos duvidosos. É verdade, no entanto, que é no Shin mais do que em qualquer outra escola do Budismo que o lado do tariki (outro-poder) ou da passividade da experiência é mais persistentemente defendido. Tanto

quanto o seu ensino vai, o Shin diz-nos para não apresentarmos nada que cheire a "si mesmo", mas apenas para ouvir o mestre e aceitá-lo; isto é, a sua mensagem transmitida desde Sakyamuni, que foi o primeiro historicamente a dar-nos a conhecer o voto original de Amida. O Shin é verdadeiramente uma religião de passividade coerente.

O Jodo, no entanto, do qual o Shin se ramificou como uma seita especial da escola da Terra Pura do Budismo, tem uma maneira de preparar a mente para a experiência final daquilo que é conhecido no Budismo como anjin (an — paz, jin ou shin — mente), isto é, um estado repousado da mente, ou "quietude interior". Isto é recitar o Nembutsu; isto é, recitar o nome de Amida, Namu Amida Butsu (em sânscrito, namo 'mitabhdya), "Adoração ao Buda da Luz Infinita". A fórmula ou frase deve ser repetida na sua forma chinesa (na-mo-o-mi-to-fu) ou na japonesa (na-mu-a-mi-da-bu-tsu), e não no sânscrito original nem em qualquer outra tradução. Diz-se que alguns devotos fervorosos repetiram a frase dez cem mil vezes por dia; por exemplo, T'an-luan (476-542), Honen (1132-1212), etc.

O objetivo consciente, naturalmente, é ser envolvido pela graça de Amida através da repetição do seu nome, mas psicologicamente é preparar a mente de tal modo que suspenda todas as atividades superficiais da consciência e desperte das suas fontes inconscientes um poder maior do que o eu empírico. Teológica ou metafisicamente pode significar muitas coisas, mas do ponto de vista psicológico o Nembutsu é como uma certa espécie de oração,[1] uma tentativa de encontrar nova vida para a mente que atingiu, por assim dizer, o fim da sua corda. O Nembutsu destina-se, assim, a esgotar o poder de uma mente finita que, quando chega a este impasse, se lança aos pés de algo que não sabe exatamente o que é, exceto que esse algo é uma realidade infinita.

A Prática do Zazen e a Passividade

No Zen, aparentemente não há passividade detetável. Como alega, é a forte ala do "poder-próprio" do Budismo Mahayana oriental e, além disso, é intelectual no sentido de que coloca toda a sua ênfase na apreensão intuitiva da verdade. É quase uma espécie de filosofia. Mas, no que diz respeito à psicologia, a consciência Zen não pode ser diferente de outras consciências religiosas; a maneira como funciona na nossa mente empírica é a mesma que noutras experiências religiosas. Quaisquer que sejam as interpretações metafísicas e os conteúdos que possamos dar à sua

experiência, há nela um certo sentimento de passividade. Ir além do domínio da intelectualidade limitada não é usar a força do próprio intelecto; isso vem de algo mais do que isso, e enquanto houver algo que transcende a mente, e no entanto a sua ação se manifesta através da mente, esta deve desempenhar o papel de passividade; não tem outra escolha.

A consciência do "poder-próprio" (jiriki) pode ser demasiado proeminente na mente Zen, mas isto não pode sobrepor-se ao princípio da experiência, que é o único meio pelo qual a mente se torna capaz de realizar o que está além de si mesma. "Passivamente ativo" ou "ativamente passivo" — a escolha de um termo ou do outro depende mais da psicologia individual do que do próprio facto, pois o facto presta-se sempre a interpretações alternativas. Para compreender a posição do Zen nesta matéria, devemos ter conhecimento da sua prática de Dhyana[1] ou Zazen,[2] como é chamado na China e no Japão. O Zen não coincide exatamente com o Dhyana indiano, embora zen seja uma abreviatura de ch'an,[3] que é por sua vez a transliteração do sânscrito dhyana; na prática, no entanto, assume-se a mesma postura corporal. As seguintes instruções[4] dadas por um mestre Zen podem lançar luz sobre o que o Zen se propõe fazer.

"O Bodhisattva que se disciplina na Prajna deve, antes de mais, despertar um grande coração compassivo, fazer grandes votos universais, e ser completamente versado em todos os Samadhis, para libertar todos os seres; pois o Bodhisattva não busca a emancipação para seu próprio benefício. Que ele renuncie a todas as relações externas e ponha termo a todas as ocupações mundanas, para que a sua mente e corpo se tornando um, possam ser mantidos, em movimento ou sentado, em perfeita harmonia um com o outro. A sua alimentação deve ser regulada, nem demasiado nem de menos; e o seu sono também deve ser moderado, nem demasiado longo nem demasiado curto.

"Quando deseja praticar a meditação, que se retire para uma sala silenciosa, onde prepare uma almofada grossa e bem acolchoada para o seu assento, com a sua veste e cinto ligeiramente ajustados ao corpo. Assume então a sua postura formal adequada. Sentar-se-á com as pernas completamente cruzadas, isto é, colocará o pé direito sobre a coxa esquerda e o pé esquerdo sobre a coxa direita. Por vezes, permite-se a postura de pernas meio-cruzadas, caso em que basta deixar a perna esquerda repousar sobre a coxa direita. Em seguida, colocará a mão direita sobre a perna

esquerda com a palma virada para cima e sobre esta a mão esquerda, enquanto os polegares se pressionam um contra o outro sobre a palma.

"Agora eleva todo o corpo lenta e silenciosamente, move-o repetidamente para a esquerda e para a direita, para trás e para diante, até obter o assento adequado e a postura direita. Terá o cuidado de não se inclinar demasiado para um lado, seja esquerdo ou direito, para diante ou para trás; a sua coluna vertebral mantém-se ereta com a cabeça, ombros, costas e rins a apoiarem-se adequadamente uns aos outros, como uma chaitya. Mas tem cuidado para não se sentar demasiado direito ou rigidamente, pois então sentir-se-á incomodado antes de muito tempo. O principal é que as orelhas e os ombros, o nariz e o umbigo estejam num mesmo plano vertical, enquanto a língua repousa contra o palato superior e os lábios e dentes estão firmemente fechados. Que os olhos estejam ligeiramente abertos para evitar adormecer.

"Quando a meditação avança, a sabedoria desta prática tornar-se-á aparente. Os grandes mestres de meditação de outrora mantinham os olhos abertos. Yuan-tsung, o mestre Zen de Fa-yun, também tinha uma forte opinião contra o hábito de fechar os olhos, e chamava a tais praticantes 'habitantes da caverna do esqueleto no vale escuro'. Há um sentido profundo nisto, que é bem compreendido por aqueles que sabem. Quando a posição está estabilizada e a respiração regular, o praticante assumirá agora uma atitude algo relaxada. Que não se preocupe com ideias boas ou más. Quando um pensamento se desperta, há consciência; quando há consciência, o ponto é perdido. Quando o exercício é mantido com constância e durante um tempo suficiente, os pensamentos perturbadores cessarão naturalmente e prevalecerá um estado de unidade. Esta é a técnica de praticar a meditação.

"A meditação é o caminho que conduz à paz e à felicidade. A razão pela qual há tantas pessoas que adoecem é porque não sabem como se preparar devidamente para o exercício. Se compreenderem bem as instruções acima dadas, sem se esforçarem demasiado, adquirirão não só a leveza do corpo mas também a vivacidade do espírito, o que finalmente traz a clarificação da consciência. A compreensão do Dharma nutrirá o espírito e fará o praticante desfrutar da pura bem-aventurança da tranquilidade.

"Se ele já tem uma realização dentro de si, a sua prática de meditação será como um dragão a entrar na água, ou um tigre a agachar-se contra a encosta de uma colina. Caso ainda não tenha nada de realização pessoal, a prática será como avivar o fogo com o vento; não será necessário muito esforço [ele em breve se iluminará]. Que ele não se deixe enganar demasiado facilmente quanto ao que possa considerar como realização pessoal.

"Quando há uma qualidade espiritual acrescida, há muita suscetibilidade à tentação do Maligno, que se apresenta sob todas as formas possíveis, tanto agradáveis como desagradáveis. Portanto, o praticante deve ter a sua consciência corretamente ajustada e bem equilibrada; então nada impedirá o seu progresso na meditação. Quanto às várias aberrações mentais provocadas pelo Maligno, um tratamento detalhado é dado no Lankavatara Sutra,[1] no T'ien-t'ai Chih Kuan, e no Livro sobre a Prática e Realização de Kuei-feng. Aqueles que desejam preparar-se contra acontecimentos desfavoráveis devem estar bem informados sobre o assunto."

[1] Mateus 6, VI.

[1] Citado de The Life of Prayer, por W. A. Brown, p. 137.

[1] A oração divide-se, segundo o autor de Les Graces d'Oraison, em duas categorias, ordinária e extraordinária ou mística. A oração ordinária pode ser chamada natural em oposição à mística, que é sobrenatural, pois os teólogos católicos reservam a palavra mística para o que designam como estados sobrenaturais de oração, que são absolutamente impossíveis de realizar pela vontade humana sozinha. Psicologicamente, sem dúvida, o "sobrenatural" é a continuação do "natural", mas do ponto de vista teológico os católicos desejariam naturalmente reservar uma sala especial para o "sobrenatural". A oração ordinária é considerada como tendo quatro graus: 1. Oração vocal, que é uma recitação; 2. Meditação, onde há uma cadeia de reflexões ou argumentos distintos; 3. Oração afectiva, na qual as afeições são predominantes; e 4. A oração de simplicidade, onde a intuição substitui o raciocínio, e as afeições não são variadas e são expressas em poucas palavras. O Nembutsu é, para usar a terminologia católica, por vezes oração vocal, por vezes oração de simplicidade, e por vezes até oração mística quando o devoto é envolvido pelo voto original de

Amida. O carácter do Nembutsu varia de acordo com a individualidade do devoto e também com a sua atitude mental no momento.

[1] Dhyana traduz-se geralmente por "meditação", mas é realmente a prática da concentração mental, na qual o processo de raciocínio do intelecto é interrompido e a consciência se mantém limpa de todas as outras ideias, excepto daquela que é dada como objecto de meditação.

[2] O termo zazen. Para explicação, ver a Primeira Série de Essays in Zen Buddhism, p. 316, nota de rodapé.

[3] Ch'an como.

[4] O autor destas "Instruções" é desconhecido, mas são geralmente consideradas como provenientes originalmente dos "Regulamentos da Sala de Meditação" compilados por Pai-chang (Yao-tiao), o fundador do mosteiro Zen na China. Os "Regulamentos" originais perderam-se com a queda da dinastia T'ang; foram compilados novamente por Tsung-I, em 1103, durante a dinastia Sung. A obra agora conhecida como Pai-chang Ch'ing-kuei é uma compilação moderna do ano de 1365 sob os auspícios do Imperador T'ai-tsu de Yuan. As presentes "Instruções" encontram-se nestas obras. A referência a Yuan-t'ung de Fa-yun nelas mostra que contêm algumas inserções do próprio Tsung-I, porque Yuan-t'ung era seu mestre.

[1] Leng-yen Ching.

"Quando o praticante quiser levantar-se da meditação, que agite lenta e suavemente o seu corpo e se levante silenciosamente do assento; nunca tente levantar-se subitamente. Depois de se levantar, que sempre procure reter qualquer poder mental que tenha ganho com a meditação, como se estivesse a vigiar um bebé; pois isto ajudá-lo-á a amadurecer o poder de concentração.

"[No estudo do Budismo], a prática da meditação vem em primeiro lugar. Quando a mente não está suficientemente controlada, não se obtém tranquilidade nela, e o praticante ficará perdido sobre como lidar com um momento crítico que possa surgir. Quando se procura uma gema, a água não deve ser perturbada; as ondas dificultam a obtenção da gema. Que as

águas da meditação sejam claras e imperturbadas, e a gema espiritual brilhará por si mesma. Por isso lemos no *Sutra da Perfeita Iluminação*[1] que 'A Prajna pura e imaculada é produzida por meio da meditação'; no *Sutra da Flor de Lótus da Boa Lei*[2] que 'Retira-te para um lugar solitário e tem a tua mente sob plena disciplina, e que ela seja tão firme e imóvel como o Monte Sumeru'.

"Sabemos assim que o caminho seguro para realizar a santidade, que vai além das trivialidades mundanas, é alcançado por meio de uma vida tranquila. É de facto através do poder de concentração que alguns dos antigos mestres partiram para a eternidade mesmo estando sentados com as pernas cruzadas ou de pé. Há muitas possibilidades de interrupção e fracasso mesmo quando alguém se dedica [à realização da verdade]; quanto mais se a doença se apodera de vós! Como podeis resistir ao assalto do Carma? Assim diz um antigo mestre: 'Se não adquirirdes poder de concentração suficientemente forte para destruir o acampamento da Morte, tereis de voltar [a este mundo] com os olhos vendados e sem nada alcançado. A vossa vida será assim totalmente desperdiçada.'

"Bons amigos do Zen, dignai-vos ler estas palavras repetidamente, e qualquer benefício que daí advenha [da prática da meditação] não será apenas vosso, mas também dos outros, pois assim alcançareis finalmente todos o esclarecimento."

A Função do Koan no Zen

Quando se diz que o Budismo, Mahayana e Hinayana, é rico no elemento intelectual, não significa que o Budismo coloque a sua ênfase principal na lógica ou na filosofia no desdobramento da consciência religiosa, mas que defende uma compreensão intuitiva da verdade religiosa última em vez de uma mera aceitação fiel do ensino do seu fundador. E como o meio mais eficaz para chegar a esta compreensão intuitiva, ensina a prática da meditação conhecida como *Dhyana* ou *Zazen*. A instrução dada acima é assim seguida por todos os budistas, indianos, tibetanos, chineses e japoneses, exceto os adeptos da escola da Terra Pura do Budismo. Pois eles acreditam que a compreensão cresce por si mesma a partir de dentro quando a prática do *Zazen* é levada à perfeição. Como se afirma, a Prajna reflecte-se na água serena e imperturbada do *Dhyana*.

Quando, no entanto, na história do Zen, o sistema do *koan* entrou em voga, a chamada meditação foi colocada em segundo plano para trazer a

intuição mais para primeiro plano. Tai-hui[1] declara audaciosamente: "Outros dão prioridade ao *Dhyana* em vez de à intuição (*prajna*), mas eu dou prioridade à intuição em vez de ao *Dhyana*." Foi um dos fortes defensores do exercício do *koan* na China, em oposição ao seu grande contemporâneo Hung-chih.[2] Como já expliquei no meu *Ensaio* anterior, bem como na Primeira Série, os estudantes do *koan* do Zen são quase violentamente agressivos na sua atitude em relação à realização da fase de passividade da experiência religiosa:[3]

Não parecem ser notados sinais de passividade no seu exercício, mas o que se visa aqui é a passividade intelectual e não a emocional, que se manifesta tanto nos místicos cristãos como nos seguidores da escola da Terra Pura do Budismo. O método do exercício do *koan*, no entanto, por outro lado, é apagar pela força pura da vontade todos os vestígios discursivos da intelectualidade, pelos quais os estudantes do Zen preparam a sua consciência para ser o terreno adequado para a irrupção do conhecimento intuitivo. Eles marcham através de uma floresta de ideias que se aglomeram densamente nas suas mentes; e quando, completamente exaustos nas suas lutas, se entregam, o estado de consciência, psicologicamente visto, que tão ardentemente mas cegamente procuravam, prevalece inesperadamente.

Esta última entrega é o que eu designaria como um estado de passividade na nossa experiência religiosa. Sem esta entrega, seja intelectual, conativa ou emocionalmente, ou seja qual for a designação que possamos dar a este processo psicológico, geralmente não há experiência de uma realidade final. Deixem-me dar aqui algumas citações de um livro conhecido como *Ch'an-kuan Ts'e-chin*,[1] que se pode traduzir livremente como "A Travessia da Porta Fronteiriça do Zen", e que é muito lido pelos estudantes do Zen como um estimulante energizante para os seus nervos cansados.

"Tende os dois caracteres 'nascimento' e 'morte' colados na vossa testa até obterdes uma compreensão do seu significado; pois o Senhor da Morte certamente vos exigirá uma rigorosa prestação de contas da vossa vida quando tiverdes de comparecer diante dele. Não digais então: 'Nunca me lembraram disto!'

"Quando vos aplicais ao estudo do Zen, o que é necessário é examinar-vos a vós mesmos a cada momento e manter o assunto (*koan*) sempre diante do vosso olho mental, para que possais ver por vós mesmos

quando ganhastes força e quando não, e também onde a vossa concentração é mais necessária e onde não.

"Há alguns que começam a cochilar assim que estão na almofada, ou permitem que todos os tipos de pensamentos errantes os perturbem se estão minimamente acordados; e quando descem da almofada, as suas línguas soltam-se imediatamente. Se tentarem dominar o Zen desta maneira, nunca terão sucesso, mesmo que vivam até ao dia de Maitreya. Portanto, deveis, empregando toda a vossa energia, pegar no vosso assunto (*koan*) e esforçar-vos por ficar resolvidos com ele; nunca vos relaxeis dia e noite.

Então não estareis apenas sentados em silêncio ou ociosamente como se fôsseis um cadáver. Se vos encontrardes num labirinto de pensamentos confusos e incapazes de vos libertar apesar dos vossos esforços, abandonai-os levemente, descei do assento, correi rapidamente pelo chão uma vez, e depois retomai a vossa posição na almofada. Tende os olhos abertos, mantende as mãos juntas e, com a coluna direita, aplicai-vos como antes ao *koan*, e sentir-vos-eis grandemente revigorados. Será como deitar uma concha de água fria num caldeirão a ferver. Se continuardes assim a exercitar-vos, chegareis certamente ao destino."[2]

Outro mestre Zen[3] aconselha assim: "Há alguns mestres hoje em dia que, apesar de os seus olhos não estarem claramente abertos, ensinam as pessoas a ficarem satisfeitas com a mera vacuidade mental;[4] depois há outros que ensinam as pessoas a aceitar cegamente as coisas como são e a contemplá-las como tais; há ainda outros que aconselham as pessoas a não prestarem atenção a coisa alguma. Estas são todas visões unilaterais do Zen; o seu curso de exercício está completamente na direção errada, nunca chegará a uma terminação definitiva. A ideia principal no estudo do Zen é concentrar a vossa mente num ponto; quando isto se faz, todos o obterão; isto é, quando assim chega o tempo próprio e as condições estão plenamente maduras, a realização virá por si mesma, de repente, como um relâmpago.

"Que a vossa consciência mundana de todos os dias seja dirigida para a Prajna, e então evitareis cair sob o controlo do vosso Carma maligno passado no momento da morte, mesmo que não atinjais a realização durante esta vida. No vosso próximo nascimento, estareis certamente no meio da própria Prajna e desfrutareis da sua plena realização; isto é uma certeza, não necessitais de alimentar qualquer dúvida acerca disso.

"Apenas que a vossa mente mantenha uma boa presa do *koan* sem interrupção. Se quaisquer pensamentos perturbadores vos assaltarem, não tenteis necessariamente suprimi-los com demasiada violência; antes, procurai manter a vossa atenção no próprio *koan*. Quer andando quer sentado, aplicai-vos com firmeza e constância a ele, não dando tempo ao relaxamento. Quando a nossa aplicação prossegue assim constantemente, sobrevém um período de indiferença [literalmente, insípidez]. Isto é bom; não desistais, mas continuai, e a flor mental desabrochará abruptamente; a luz que ilumina as dez direções manifestará a terra do senhor do tesouro na ponta de um único cabelo; então estareis a fazer girar a grande roda do Dharma mesmo quando estiverdes sentados no meio de um átomo."

Este exercício do Zen, cheio de ardor e intensidade, com o qual a tarefa de inspeção sobre si mesmo é levada a cabo, parece ser o inverso da passividade. Mas devemos recordar que a passividade nunca vem por si mesma, nem deve ser confundida com um mero estado de espírito apático e indolente, que não é mais do que vegetação. A passividade na sua mais alta conotação religiosa significa quebrar a crosta dura do egotismo ou do relativismo e fundir-se na infinidade do Dharmadhatu. Esta fusão sente-se psicologicamente como um estado de recetividade e, interpretada teologicamente, como o sentimento de dependência absoluta, que é o que designei neste Ensaio como passividade.

Com os seguidores do Zen, isto é "ser inteiramente possuído pela Prajna", ou "realizar a Prajna". Os sutras Mahayana são geralmente dedicados não apenas aos Budas e Bodhisattvas, mas à Prajnaparamita, o que é notável. Em todos os hinários do Zen, faz-se sempre referência à "Mahaprajnaparamita" como se fosse uma personalidade como os Budas e Bodhisattvas do passado, presente e futuro. Além disso, a Prajna é comparada a um grande espelho perfeito no qual se reflecte um mundo de multiplicidades tal como elas são, *yathabhutam*. Este é o espelho perfeito da passividade, para usar a terminologia aqui adotada. O que se segue, espero, tornará este ponto mais claro.[1]

VI
A Perfeição da Passividade na Vida Budista

Quando a experiência religiosa agora descrita está amadurecida, isto é, quando acompanha a perfeição moral, os budistas adquirem finalmente o que tecnicamente se conhece como *anabhogacarya*,[2] e a sua será também

as suas realizações maravilhosas, como detalhadamente descritas no *Dasabhumika Sutra*, onde se diz que elas ocorrem na vida de um Bodhisattva, o ser ideal do Budismo Mahayana. Podemos dizer que a vida sem esforço é a perfeição do passivismo.

Segundo o *Dasabhumika Sutra*, a vida sem esforço é alcançada quando um Bodhisattva passa do sétimo para o oitavo estádio da vida espiritual, realizando o que é conhecido como a "aceitação de todas as coisas como não-nascidas" (*anutpattikadharmakshanti*).[3] Para citar o Sutra:[4]

"O Bodhisattva Vajragarbha disse: Ó filho do Buda, quando o Bodhisattva, estando no sétimo estádio, terminou completamente de examinar o que significa purificar os caminhos com a sabedoria transcendental e os meios hábeis (*prajnopaya*), acumulou todo o material preparatório (*sambhara*), equipou-se bem com os votos, e é sustentado pelo poder dos Tathagatas, procurando em si mesmo o poder produzido pela acumulação de mérito, pensando atentamente e em conformidade com os poderes, convicções e características únicas dos Tathagatas, completamente purificado, sincero de coração e ponderado, elevado em virtude, conhecimento e poder, grande em piedade e compaixão que não deixa nenhum ser senciente por notar, e na procura do caminho da sabedoria, que está além da medida; e, além disso, quando ele entra, verdadeiramente como é, no conhecimento de que todas as coisas são, na sua natureza, desde o princípio, não-nascidas (*anutpanna*), não-produzidas (*ajata*), desprovidas de marcas individualizantes (*alakshana*), nunca se combinaram (*asambhuta*), nunca se dissolvem (*anasrita*), nem se extinguem (*aniruddha*), nem mudam (*apravritta*), nem cessam (*anabhinivritta*), e são carentes de substância própria (*abhavasvabhava*); quando ele entra no conhecimento de que todas as coisas permanecem as mesmas no princípio, no meio e no fim, são de talidade, não-discriminativas, e entram no conhecimento do que tudo sabe; [e finalmente] quando ele assim entra no conhecimento de todas as coisas como elas realmente são; então está completamente emancipado de tais ideias individualizantes como são criadas pela mente (*citta*) e pelo seu agente (*manovijnana*); está então tão desapegado como o céu, e desce sobre todos os objetos como sobre um espaço vazio; diz-se então que ele alcançou a aceitação de todas as coisas como não-nascidas (*anutpattika-dharma-kshanti*).

"Ó filho do Buda, assim que um Bodhisattva alcança esta aceitação, ele entra no oitavo estádio chamado imóvel (*acala*). Esta é a morada

interior da Bodhisattvahood, que é difícil de compreender, que vai além da discriminação, separada de todas as formas, todas as ideias e todos os apegos; que transcende o cálculo e a limitação, pois está fora [do conhecimento] dos Sravakas e Pratyekabuddhas e acima de todas as perturbações, e sempre em posse de tranquilidade.

"Como um Bhikshu, dotado de faculdades sobrenaturais e liberdade de espírito, e entrando gradualmente no Samadhi da Cessação, tem todas as suas perturbações mentais aquietadas e está livre de discriminação, assim o Bodhisattva agora habita no estádio da imobilidade, isto é, desapegado de todas as obras de esforço (*abhoga*); alcançou a ausência de esforço, pôs termo aos esforços mentais, verbais e físicos, e está além da discriminação, pois pôs de lado todas as formas de vexação; está agora estabelecido no próprio Dharma, que desfruta como o fruto do seu trabalho passado.

"É como um homem que, em sonho, se encontra num grande rio e tenta ir para a outra margem; reúne toda a sua energia e esforça-se com todos os meios possíveis. E por causa deste esforço e artifício, ele acorda do sonho, e, estando assim desperto, todos os seus esforços são postos em repouso. De maneira semelhante, o Bodhisattva vê todos os seres a afogarem-se nas quatro correntes e, na sua tentativa de os salvar, exerce-se rigorosa e inabalavelmente; e por causa do seu exercício vigoroso e inabalável, ele alcança o estádio da imobilidade. Uma vez neste estádio, todos os seus esforços são abandonados; ele é aliviado de toda a atividade que emana da noção de dualidade ou de um apego à aparência.

"Ó filho do Buda, como quando alguém nasce no mundo de Brahma, nenhuma paixão atormentadora se apresenta na sua mente; assim, quando o Bodhisattva chega a habitar no estádio da imobilidade, a sua mente está inteiramente aliviada de todas as atividades esforçadas que crescem de uma consciência calculista. Na mente deste Bodhisattva não há de facto discriminação consciente de um Bodhisattva, ou de um Buda, ou do esclarecimento, ou do Nirvana; quanto menos o pensamento das coisas mundanas.

"Ó filho do Buda, em razão dos seus votos originais, o Bodhisattva vê todos os Budas, os Abençoados, apresentando-se pessoalmente diante dele para lhe conferir a sabedoria da Tathagatahood, pela qual ele é capacitado a entrar na corrente do Dharma. Eles declarariam então: 'Bem feito, bem feito, ó filho de boa família, esta é a *Kshanti* (aceitação) de primeira ordem, que está de acordo com o ensino dos Budas. Mas, ó filho de boa família,

ainda não adquiriste os dez poderes, a quádrupla intrepidez e as dezoito qualidades especiais possuídas por todos os Budas. Deves ainda trabalhar para a aquisição destas qualidades, e nunca largar a tua presa desta *Kshanti*.

"'Ó filho de boa família, embora estejas estabelecido em serenidade e emancipação, há seres ignorantes que ainda não alcançaram a serenidade, mas são atormentados por paixões malignas e afligidos por variedades de especulação. Sobre tais, deves mostrar a tua compaixão. Ó filho de boa família, consciente dos teus votos originais, deves beneficiar todos os seres e fazê-los voltar-se todos para a sabedoria inconcebível.

"'Ó filho de boa família, a essência última de todas as coisas é eternamente tal como é, quer os Tathagatas tenham vindo a aparecer quer não; eles são chamados Tathagatas não por causa da sua realização desta essência última das coisas; pois todos os Sravakas e Pratyekabuddhas também realizaram de facto esta essência da não-discriminação. Novamente, ó filho de boa família, deves olhar para o nosso corpo, conhecimento, terra de Buda, auréola de iluminação, meios hábeis e voto de pureza, cada um dos quais está além da medida; e com estes possas tu também estar completamente equipado.

"'Novamente, ó filho de boa família, tens agora uma luz; é a luz que vê a natureza real de todas as coisas como não-nascidas e além da discriminação. Mas a luz da verdade possuída pelos Tathagatas é, no que diz respeito à sua mobilidade, atividade e manifestação infinitas, além de toda a medida, cálculo, comparação e proporção. Deves elevar a tua intenção para ela, a fim de a realizar.

"'Ó filho de boa família, observando quão ilimitadamente se estendem as terras, quão numerosos são os seres, e quão infinitamente divididas estão as coisas, deves conhecê-las todas verdadeiramente como são.'

"Desta maneira, ó filho do Buda, todos os Budas conferem ao Bodhisattva que chegou a este estádio da imobilidade uma infinitude de conhecimento e fazem-no voltar-se para o conhecimento da diferenciação e para o trabalho daí decorrente, ambos os quais estão além da medida.

"Ó filho do Buda, se os Budas não despertassem neste Bodhisattva um desejo pelo conhecimento do que tudo sabe, ele teria passado ao Parinirvana, abandonando todo o trabalho que beneficia os seres. Como, no entanto, lhe foi dado pelos Budas uma infinitude de conhecimento e trabalho daí decorrente, o seu conhecimento e trabalho que se realiza

mesmo durante um espaço de um momento supera todas as realizações que foram alcançadas desde o seu primeiro despertar do desejo pelo esclarecimento até à sua obtenção do sétimo estádio; este último não é comparável nem a uma centésima parte do primeiro, nem de facto mesmo a uma parte infinitamente infinitesimal dele; nenhuma comparação é possível entre os dois. Por qual razão?

"Porque, ó filho do Buda, o Bodhisattva que agora ganhou este oitavo estádio, depois de ter começado primeiro com um corpo, está agora provido de corpos infinitos, vozes infinitas, conhecimento infinito, nascimento infinito e terras puras infinitas; e também trouxe infinitos seres à maturidade, fez oferendas a infinitos Budas, compreendeu infinitos ensinamentos dos Budas; está dotado de infinitos poderes sobrenaturais, assiste a infinitas assembleias e sessões; e, por meio de corpos, falas, pensamentos e atos infinitos, adquire perfeita compreensão de tudo o que diz respeito à vida do Bodhisattva, por causa da sua obtenção da imobilidade.

"Ó filho do Buda, é como um homem num barco; antes de chegar ao alto mar, ele trabalha arduamente, mas assim que o seu barco é puxado para o mar, pode deixá-lo ao vento, e não se requerem mais esforços dele. Quando está assim no mar, o que pode realizar num dia superaria facilmente o que é feito mesmo após cem anos de esforço nas águas rasas.

"De maneira semelhante, ó filho do Buda, quando o Bodhisattva, acumulando uma grande reserva de ações meritórias e cavalgando no barco do Mahayana, entra no oceano da vida de um Bodhisattva, ele entra num momento e com conhecimento sem esforço no domínio do conhecimento ganho pelo omnisciente. Enquanto dependeu das suas realizações anteriores, que se caracterizavam pela intencionalidade (*sabhogacarma*), não poderia esperar realizá-lo mesmo após o decurso de inumeráveis *kalpas*..."

[1] Yüan-chüeh Ching, II.

[2] Miao-fa Lien-hua Ching, V, da versão de Kumarajiva.

[1] 1069-1163. [2] 1091-1157.

[3] Por exemplo, Torei, um dos principais discípulos de Hakuin, escreve na sua edição (1769) do Ch'an-hui Pien-tz'u, "O leão recusa comer a carne deixada pela águia, e o tigre não se alimentará de animais mortos," referindo-se ao espírito orgulhoso do Iogue Zen, que não subscreveria a feminilidade piegas do ensino do "outro-poder".

[1] Ch'an-kuan Ts'e-chin, compilado por Chu-hung, 1535-1615.

[2] Esta é a exortação dada por Fa-yen de Wu-tsu Shan a um dos seus discípulos prestes a partir na sua peregrinação Zen.

[3] De uma carta de Tsung-kao Tai-hui.

[4] Pode não ser inoportuno chamar a atenção especial do leitor para esta rejeição por Tai-hui da "mera vacuidade". O Zen tem sido frequentemente criticado, não só por estranhos mas por alguns budistas, por ensinar a doutrina do vazio absoluto ou um estado de passividade absoluta, que apaga todos os vestígios do voluntarismo em todas as formas possíveis. Que esta é a "atitude de investigação" foi discutido em ligação com o "Exercício do Koan". Quando a mente está num estado de puro vazio, não há lugar para o "outro" operar; esta é a doutrina do Zen.

[1] Ver também os Apêndices a este Ensaio, nos quais se dão traduções de um mestre Zen e de um mestre Jodo.

[2] Para a explicação desta importante ideia, ver o meu Zen, I, pp. 76, 93; Estudos sobre o Lankavatara Sutra, pp. 43, 376; O Lankavatara Sutra, p. 78; etc.

[3] Esta é uma das expressões Mahayana frequentemente mal interpretadas pelos estudiosos budistas do Ocidente. O ponto é que eles não conseguem apreender a conceção central do Mahayana, segundo a qual todas as coisas (sarvadharma) são não-nascidas (anutpanna), inatingíveis (anupalambha), e portanto vazias (sunya).

[4] Editado por Rahder, p. 63 e seg.

Quando se afirma que o que foi descrito no Dasabhumika Sutra de forma algo difusa é a vida budista de passividade, podemos pensar que é muito diferente daquilo que é ordinariamente, e especialmente no sentido cristão, entendido como passivo ou intoxicado por Deus ou totalmente resignado à "tua vontade" ou ao Tariki, outro-poder. Mas o facto é que o Budismo é fortemente tingido de intelectualismo, como se vê no uso tão frequente do termo "conhecimento" (jnana ou prajna), embora não signifique conhecimento no seu sentido relativo, mas no seu sentido intuitivo, supra-intelectual. Mesmo na escola da Terra Pura do Budismo, onde o aspeto sentimental da vida religiosa é muito evidente, a entrega de si mesmo à sabedoria insondável (acintya-jnana) do Tathagata anda de mãos dadas com a confiança no amor abrangente de Amitabha. Com efeito, o objetivo final dos seguidores do Shin é alcançar o supremo esclarecimento tanto como quaisquer outros budistas, embora a ambição destes seja fazê-lo na Terra Pura, presidida pessoalmente pelo Buda

Amitabha, e para serem admitidos na sua Terra, colocam-se incondicionalmente sob a sua tutela amorosa.

De facto, os dois lados da experiência religiosa, sentimento e intelecto, encontram-se misturados no coração do devoto Shin. A consciência do pecado é o seu aspeto sentimental, enquanto a busca do esclarecimento é o seu aspeto intelectual. Embora a passividade seja mais fortemente visível no sentimento, também não falta totalmente no intelecto budista, como quando o intelecto é compelido a abandonar os seus raciocínios lógicos para experimentar o supremo esclarecimento alcançado pelo Buda, ou a vida do Bodhisattva, que é sem propósito, sem esforço e acima dos esforços teleológicos.

Para mostrar a diferença entre o ponto de vista cristão e o budista em relação à noção fundamental da passividade, através da qual os seguidores das respetivas religiões tentam explicar a experiência, cito uma passagem sugestiva da Teologia Germanica,[1] que está em estreita relação com o sentimento budista e no entanto falha o ponto central deste:

"Dizes agora: 'Então havia um Porquê em Cristo?' Respondo: 'Se perguntasses ao sol: Porque brilhas? ele diria: "Devo brilhar e não posso fazer de outro modo, pois é a minha natureza e propriedade, e a luz que dou não é de mim mesmo, e não a chamo 'minha'." Assim também é com Deus e Cristo e todos os que são piedosos e pertencem a Deus. Neles não há querer, nem trabalhar nem desejar que não tenha como fim a bondade como bondade, por amor da bondade, e eles não têm outro Porquê senão este.'"

Com isto, os budistas estão em sintonia, sem dúvida, mas "bondade" é demasiado cristão e, além disso, não toca o fundamento último de todas as coisas, que é o "Vazio". Canta P'ang,[2] portanto, no seguinte ritmo:

"O velho P'ang não precisa de nada no mundo:
Tudo é vazio para ele, nem um assento tem,
Pois o Vazio absoluto reina na sua casa;
Quão vazio é de facto, sem tesouros!
Quando o sol nasce, ele caminha através do Vazio,
Quando o sol se põe, ele dorme no Vazio;
Sentado no Vazio, canta as suas canções vazias,
E as suas canções vazias reverberam através do Vazio:
Não te surpreendas com o Vazio tão completamente vazio,

Pois o Vazio é a sede de todos os Budas;
E o Vazio não é compreendido pelos homens do mundo,
Mas o Vazio é o verdadeiro tesouro:
Se dizes que não há Vazio,
Cometes grave ofensa contra os Budas."

Vazio e a Vida Zen

O "Vazio" (sunyata) é o evangelho do Sutra Prajnaparamita e também a fonte de todas as filosofias e disciplinas práticas do Mahayana. É de facto graças a este Vazio como fundamento da existência que este universo é sequer possível, com a sua lógica, ética, filosofia e religião. O Vazio não significa relatividade, como por vezes é interpretado por estudiosos budistas; vai além disso, é o que torna a relatividade possível; o Vazio é uma verdade intuitiva pela qual podemos descrever a existência como relacional e multifária. E a vida budista de passividade cresce a partir desta intuição, que é chamada Prajnaparamita no Sutra Prajnaparamita e Pratyatmajñana no Lankavatara Sutra. A intuição é o esclarecimento como culminação da disciplina budista e como início da vida de um Bodhisattva. Portanto, lemos no Vimalakirtinirdesa Sutra que todas as coisas estão estabelecidas no "não-permanecer", que é o Vazio, apratishthiti-sunyata, e no Vajracchedika Sutra que na kvacit pratishthitam cittam utpadayitavyam, "os pensamentos devem ser despertados sem permanecer em lado algum".

Quando uma coisa está estabelecida (pratishthita), há algo fixo, definitivamente resolvido, e esta determinação é ao mesmo tempo o início da ordem e da confusão. Se Deus é o fundamento último de todas as coisas, ele deve ser o próprio Vazio.[1] Quando ele é de qualquer forma determinado, seja bom ou mau, reto ou torto, puro ou impuro, submete-se ao princípio da relatividade; isto é, deixa de ser Deus, mas um deus que é como nós, mortais, e sofre. "Não estar estabelecido em parte alguma" significa assim "ser vazio", "ser desapegado", "ser perfeitamente passivo", "estar totalmente entregue ao outro-poder", etc.

Esta vida budista ou Zen do Vazio pode ser ilustrada de três maneiras, cada uma com o seu próprio significado, pois retrata um aspeto particular da vida.

Quando Subhuti estava sentado tranquilamente numa gruta, os deuses louvaram-no, derramando flores celestiais. Disse Subhuti: "Quem

sois vós que derramais flores do céu?" "Somos os deuses cujo chefe é Sakradevendra." "Que estais a louvar?" "Louvamos o vosso discurso sobre a Prajnaparamita." "Nunca proferi uma palavra no discurso da Prajnaparamita, e não há nada para vós louvardes." Mas os deuses afirmaram: "Não discursastes sobre nada, e nós não ouvimos nada; nada discursado, nada ouvido de facto, e esta é a verdadeira Prajnaparamita." Dizendo assim, agitaram novamente a terra e derramaram mais flores.

A isto Hsueh-tou junta o seu poema:

"A chuva passou, as nuvens congelaram-se, e o dia está prestes a romper;
Umas poucas montanhas, como quadros, aparecem: quão azuis, quão imponentes!
Subhuti, nada sabendo, na gruta de rocha senta-se em silêncio;
Eis que as flores celestiais chovem como chuva com a terra a tremer!"

Este poema descreve graficamente a vida interior do Vazio, a partir do qual se pode ver facilmente que o Vazio não é relatividade, nem nada. Apesar de, ou antes por causa do "nada saber" de Subhuti, há uma chuva de flores celestiais, erguem-se montanhas enormes e escarpadas, e são todas como uma pintura, belas de contemplar e agradáveis a todos os que compreendem.

Enquanto Vimalakirti discursava com Manjusri e outros, havia uma donzela celestial na sala que ouvia atentamente tudo o que se passava entre eles. Ela assumiu então a sua forma original como uma deusa e derramou flores celestiais sobre todas as figuras santas ali reunidas. As flores que caíram sobre os Bodhisattvas não se colaram a eles, mas as que caíram sobre os Sravakas aderiram e não puderam ser sacudidas, embora eles tentassem fazê-lo. A donzela celestial perguntou a Sariputra, um dos principais Sravakas do grupo e bem conhecido pela sua capacidade dialética:

"Porque quereis sacudir as flores?" "Elas não estão de acordo com o Dharma, daí o meu sacudir," respondeu Sariputra. "Ó Sariputra," disse a donzela, "não penseis que as flores não estão de acordo com o Dharma. Porquê? Porque elas não discriminam, e sois vós que discriminam. Aqueles que levam a vida ascética segundo o ensino do Buda cometem um ato

ilegal ao entregar-se à discriminação. Esses devem abandonar a discriminação, e então a sua vida estará de acordo com o Dharma.

"Olhai para aqueles Bodhisattvas: nenhumas flores os tocam, pois estão acima de todos os pensamentos de discriminação. É uma pessoa tímida que dá ocasião a um espírito maligno para se apoderar dela. Assim com os Sravakas, como temem o ciclo do nascimento e da morte, caem presa dos sentidos. Aqueles que foram além dos medos e preocupações não estão ligados pelos cinco desejos. As flores aderem onde ainda não há desprendimento dos nós, mas caem quando o desprendimento está completo." (Isto é, quando o Vazio é realizado por nós, nada se pode apoderar de nós; nem a flor nem a sujidade têm um ponto a que se possam fixar.)

A vida do Vazio, assim podemos ver, é a da não-discriminação, onde se permite que o sol nasça sobre os maus e sobre os bons, e se envia chuva sobre os justos e sobre os injustos. A discriminação destina-se a um mundo de particulares onde as nossas vidas individuais relativas se desenrolam, mas quando desejamos habitar para além dele, onde reina a verdadeira paz, temos de sacudir todo o pó da relatividade e da discriminação, que se tem colado a nós e nos tem atormentado tanto tempo. O Vazio não deve assustar-nos, como é repetidamente avisado no Sutra Prajnaparamita.

"Quando tudo está dito e feito,
No fim assim encontrareis:
Aquele que mais de tudo goza em bem-aventurança
É o que tem uma mente tranquila."[1]

Onde encontrar esta mente tranquila é o grande problema religioso, e a resposta mais decidida do Mahayana budista é "No Vazio".

Segundo a Transmissão da Lâmpada de Tao-yuan, regista-se que antes de Fa-yung[2] entrevistar Tao-hsin, o quarto patriarca do Zen na China, os pássaros costumavam visitá-lo numa gruta de rocha onde ele meditava e ofereciam flores. Embora a história permaneça em silêncio, a tradição desenvolveu-se mais tarde no sentido de que Fa-yung, após a entrevista, já não recebeu oferendas de flores dos seus admiradores voadores do ar. Agora, um mestre Zen pergunta: "Porque houve oferendas de flores a Fa-yung antes da sua entrevista com o quarto patriarca? E porque não depois?" Fa-yung era um grande estudante da Prajnaparamita, isto é, da doutrina do

Vazio. Os pássaros ofereciam-lhe flores porque ele era santo, tão vazio de mente? Mas depois da entrevista ele perdeu a sua santidade por alguma razão, e os pássaros deixaram de o reverenciar? A santidade é o mesmo que o Vazio? Há ainda algo que se possa chamar santo no Vazio? Quando o Vazio é completamente realizado, não desaparece até mesmo a santidade, ou a divindade, ou qualquer outra coisa? Não é este um estado de ausência de sombra (anabhasa)?

Fa-yen de Wu-tsu Shan foi questionado: "Porque houve oferendas de flores a Fa-yung antes da entrevista?" "Todos admiramos os ricos e nobres," respondeu o mestre. "Porque cessaram as oferendas depois da entrevista?" "Todos desprezamos os pobres e humildes."

Quer Wu-tsu dizer que Fa-yung era rico antes da entrevista e, portanto, apreciado por todos os seres pertencentes a este mundo, mas que, tornando-se pobre e vazio depois da entrevista, já não foi honrado por nada na terra?

Tao-ch'ien, que era discípulo de Wen-i,[3] no entanto, deu uma e a mesma resposta a esta dupla questão. "Porque as oferendas de flores a Fa-yung antes da entrevista?" "Niu-t'ou." "Porque a cessação das oferendas depois?" "Niu-t'ou."

Niu-t'ou é o nome da montanha onde Fa-yung costumava retirar-se e meditar. Isto significa que Fa-yung é o mesmo velho monge eremita, não importa que experiência ele atravesse? Significa que o fundamento último de todas as coisas permanece o mesmo, permanece vazio para sempre, quer a diversidade e multiplicidade caracterizem as suas aparências quer não? Como o Zen nos quer levar a procurar uma vida de passividade ou a do Vazio, tal como é vivida pelo budista, pode ser depreendido das afirmações de Subhuti e da donzela celestial e das observações sobre a oferenda de flores a Fa-yung.[4]

APÊNDICES

1

Tai-hui escreve a um dos seus discípulos leigos, Ch'en Ming-chung, nos seguintes termos:[1]

A razão pela qual o Buda ensina todos os tipos de doutrinas é porque há todos os tipos de pensamentos dos quais as pessoas precisam de ser libertadas. Se estamos livres de pensamentos, não há necessidade de ensinar qualquer tipo de doutrina. Na verdade, as doutrinas não têm substancialidade nelas, nem os pensamentos têm qualquer fundamento fixo de onde surjam. Tanto as doutrinas como os pensamentos são por natureza vazios. Ser assim vazio é o carácter da realidade.

A maioria dos budistas de hoje, no entanto, considera este Vazio como uma forma de nada e tem medo de se entregar a ele. Aqueles que acalentam esta ideia confundem os meios com o fim e tomam a doença por remédio. Compadecendo-se destas pessoas infelizes, P'ang tem isto a dizer: "Não tenhais medo de cair no Vazio, pois não é afinal uma coisa muito má." Novamente: "Peço-vos que tenhais todas as coisas como vazias, que são consideradas reais; nunca as tomeis por realidades, que são por natureza vazias."

Se ganhardes uma visão penetrante desta verdade, eliminareis todo o carma maligno e a ignorância desde o passado eterno, e todas as dúvidas que alimentastes derreter-se-ão como um pedaço de gelo. Todos os ensinamentos do Buda preservados no Tripitaka não são mais do que esta verdade [ensinada por P'ang em relação ao Vazio]. Se tiverdes fé suficientemente estabelecida, realizareis certamente a grande verdade da libertação. Apenas saiba que há o momento de estar consciente quando a dobradiça superior se solta [que vos manteve dentro dos limites da relatividade].

Este é o momento em que compreendeis que entre a afirmação de P'ang e o ensino do Buda no Tripitaka não há distinção, nem diferença, nem prioridade, nem posterioridade, nem mais-ou-menos; além disso, vereis que não há tais coisas como doutrinas, pensamentos, etc. [cuja realidade tendes estado habituado a acreditar]. [Neste momento] todos os mundos das dez direções são o próprio Vazio, nem há ninguém que os considere assim. Se pensais que há, isso significa que há um que prega o Vazio, que há um que ouve a pregação, e além disso que há todos os tipos de doutrinas às quais se pode ouvir, e que há todas as formas de pensamentos que podem ser testemunhados [como reais]. Se isto for verdade, isto é, se há o ouvir e o testemunhar, chega-se a isto:

Há, dentro, um que testemunha; e, fora, aquilo que é testemunhado. Quando esta doença [do dualismo] não é eliminada, os sutras descrevem tal como aquele que pensa que há um verdadeiro pregador do Dharma, e que assim comete a falta de blasfemar o Buda, o Dharma e a Sangha. Novamente, tais blasfemadores são estigmatizados nos sutras como aqueles que, ao afirmar a realidade das coisas, estão apegados à noção de um eu, de uma pessoa, de um ser, ou de um doador de vida; ou que, ao afirmar a não-realidade das coisas, estão igualmente apegados à noção de um eu, de uma pessoa, de um ser, ou de um doador de vida. Este apego, em qualquer dos sentidos, ocorre quando a crença [dualística] é afirmada, como eu disse antes, de que há, dentro, um que testemunha e, fora, aquilo que é testemunhado. O aviso dos sutras é sempre contra o dualismo...

Quanto à vossa visão sobre o koan, posso assegurar-vos que já tendes uma ideia geral firme da coisa, mas receio que os vossos olhos ainda não sejam suficientemente penetrantes para ver o princípio fundamental do Budismo. Esta é geralmente a falta mais suscetível de ser cometida pelos principiantes. Quando realmente souberdes o que quero dizer aqui, ponde de lado tudo o que é caracterizado pela unilateralidade. Reunindo todos os ensinamentos requintados dos Budas e dos Padres, cobri-os de uma vez por todas, e tentai ver o funcionamento das coisas mesmo antes do surgimento do Buda Bhishma-svararaja.[1] Então sereis mestres perfeitos de todos os ensinamentos. Diz o Buda: "Aqueles seres que louvam o veículo do Buda caem nos maus caminhos da existência." Se realizardes verdadeiramente que tais coisas realmente acontecem, podereis aplicar tudo o que digo aqui [à vossa vida prática quotidiana].

É então possível escapar à escravidão das coisas, e também não esforçar-se pela libertação. "Ser assim", ou "não ser assim", ou "ser assim e não ser assim" — tudo estará bem convosco. Todos os ensinamentos do Zen, todas as experiências da vida tornar-se-vos-ão tão facilmente inteligíveis como um homem robusto estende o braço sem ajuda, ou como uma seta disparada do arco totalmente esticado. Não há aqui esforço artificial; as coisas seguem a sua ordem natural. Quando chegardes a esta realização, podeis verdadeiramente declarar que não há nem bem nem mal, nem Buda nem seres, etc.

Até então, cuidado com afirmações excessivas, pois podeis porventura ignorar o aviso de Yung-chia: Tomai cuidado para não convidar sobre vós um estado de existência lamentável, negando demasiado audaciosamente a

lei da causalidade; não deixeis que a ignorância e a licenciosidade vos arrastem demasiado longe."

Quando os fundamentos estão estabelecidos, o resto seguir-se-á por si mesmo; o estado de unidade realizar-se-á sem que estejais conscientes disso.

2

Ippen Shonin (1229-1289), fundador do ramo Ji-shu da escola Jodo, foi mencionado várias vezes na presente obra. Foi outrora estudante de Zen, mas as suas atividades missionárias consistiram na propagação do Nembutsu, para o qual propósito a sua vida inteira foi gasta em peregrinações de uma ponta à outra do país. Este hábito de viajar constantemente tornou-se mais tarde a regra para todos os seus sucessores, que assim seguem os passos não apenas do seu próprio Pai, mas do próprio Sakyamuni. Quando estava prestes a falecer, Ippen ordenou que todos os seus livros e escritos fossem queimados, dizendo que o que valia a pena deixar depois de si era apenas "Namu Amida Butsu" e mais nada. A seguinte é uma das suas cartas comparativamente raras que foram salvas depois dele:

"Perguntais-me sobre a atitude mental que haveis de assumir em relação ao Nembutsu. Tudo o que é exigido ao devoto do Nembutsu é dizer 'Namu Amida Butsu', e não há outra instrução que vos possa dar. Dizendo 'Namu Amida Butsu' alcançais a vossa paz espiritual.

"Todos os ensinamentos que foram deixados pelos eruditos e sábios são tantos indicadores concebidos para nos salvar de tantas formas de ilusão que acalentamos; são afinal remédios provisórios. Para o devoto do Nembutsu, tais não são realmente necessários. Dizer o Nembutsu em todas as circunstâncias — isso é suficiente.

"Quando Kuya Shonin foi uma vez perguntado: 'Como se deve dizer o Nembutsu?' ele respondeu simplesmente: 'Abandona!'[1] Não houve mais observações. Isto está registado na coletânea poética de Saigyo, e na minha opinião isto é verdadeiramente uma palavra de ouro. 'Abandona!' é tudo o que é exigido ao devoto do Nembutsu. Que ele abandone a erudição, a sabedoria, e também a ignorância; que abandone todas as noções tais como bem e mal, rico e pobre, nobre e plebeu, inferno e paraíso, juntamente com

todos os tipos de satori acarinhados e ensinados pelas várias escolas do Budismo. Lançando para o alto todas estas noções e desejos confusos, entregai-vos inteiramente a dizer 'Namu Amida Butsu!' Como isto está em perfeita concordância com o voto transcendental de Amida, recitai o Nembutsu vezes sem conta com singeleza de pensamento. O momento chegará então em que realizareis que, enquanto recitais assim 'Namu Amida Butsu', não há nem Buda nem eu nem qualquer raciocínio a avançar. Em qualquer ambiente em que vos encontreis, bom ou mau, é tudo a Terra Pura para vós; pois não tendes aqui nada a procurar, nada a evitar.

"Cada ser vivente juntamente com as montanhas e rios, ervas e árvores, o vento que sopra e as ondas que rolam — estão todos em uníssono a dizer o Nembutsu. Não é apenas a humanidade que participa no voto transcendental de Amida.

"Se achardes difícil compreender o que vos digo agora, não vos preocupeis com isso, apenas o deixai, abandonai-o com o resto, e sem preocupação, sem esquemas, entregai-vos ao voto original e recitai o vosso Nembutsu. Em qualquer estado de espírito em que seja recitado, quer com contentamento quer não, o dizer 'Namu Amida Butsu' não vai contra o voto original que emana da sabedoria transcendental de Amida; é perfeitamente comensurável com a extensão do seu voto. Além disso, não há nada com que vos preocupar. O meu único desejo é que, recuperando a vossa simplicidade e inocência originais, digais o Nembutsu. 'Namu Amida Butsu!'"

3

Kuei-tsung Chih-chih era o guarda de uma humilde cabana em Lu-shan,[1] e compôs o seguinte verso quando teve pela primeira vez uma visão da verdade Zen:

"Se ainda não estiveste lá, de modo algum vai lá uma vez;
Uma vez lá, no entanto, vejo um sorriso no teu rosto:
As sobrancelhas são primordialmente um objeto inútil,
Mas sem elas quão disforme!"

Foi também o autor do seguinte, no qual dá adequadamente vazão à sua apreciação do Vazio; o verso não deve ser entendido como meramente descrevendo a sua cabana solitária onde vivia em companhia das nuvens.

"Uma cabana solitária no pico da montanha, erguendo-se acima de mil outras;
Metade é ocupada por um velho monge e a outra por uma nuvem:
Na noite passada houve tempestade e a nuvem foi levada;
Afinal, uma nuvem não podia igualar o modo tranquilo do velho."

[1] Traduzido por Susanna Winkworth, 1901, p. 36.

[2] Que floresceu no período Yüan-ho (806-821) e por volta dessa altura, e foi um contemporâneo mais novo de Ma-tsu.

[1] Para citar mais da Theologia Germanica (p. 184): "Pois Deus é Um e deve ser Um, e Deus é Tudo e deve ser Tudo. E agora o que é, e não é Um, não é Deus; e o que é, e não é Tudo e acima de Tudo, também não é Deus, pois Deus é Um e acima de Um, e Tudo e acima de Tudo... E um homem não pode encontrar toda a satisfação em Deus, a menos que todas as coisas sejam Uma para ele, e Um seja Tudo, e algo e nada sejam ambos. Mas onde fosse assim, haveria verdadeira satisfação, e não outra." Isto é belo; mas porque parar em Deus? Se Deus é "Um e acima de Um, Tudo e acima de Tudo", não é isto o Vazio? O próprio Deus deve estar alojado nele. Quando paramos em Deus e recusamos ir mais longe, o próprio Deus perde a sua morada; ele não pode permanecer mesmo onde está colocado. Ou vai com Tudo ou separa-se completamente de Tudo; não pode ser "Tudo e acima de Tudo" como os teólogos gostariam, pois assim assassinam-no. Para salvar Deus desta perplexidade, ele deve ser colocado no Vazio, onde pode ser "Tudo e acima de Tudo". Se for colocado noutro lugar, já não é ele mesmo, e a "verdadeira satisfação" tão ardentemente procurada pelos cristãos já não será obtida. Na medida em que os estudiosos budistas não penetram no verdadeiro significado de Sunyata e se contentam em interpretá-lo como relatividade ou mera vacuidade, nunca podem esperar compreender o Mahayana. Novamente, é apenas no Vazio que se pode ver "algo e nada como ambos". "Algo" aqui é o sattva budista e "nada" é asattva, e o verdadeiro Sunyata só se obtém quando o dualismo do ser e do não-ser é transcendido. Não há dúvida de que, a este respeito, a filosofia e a experiência budistas vão mais fundo.

[1] Lord Vaux Thomas, 1510-1566.

[2] 594-657. A entrevista é contada na Primeira Série dos meus Essays, p. 200. Ver também p. 200 da presente Série.

[3] 885-958.

[4] Para dar mais duas ou três observações Zen sobre a entrevista Fa-yung e Tao-hsin: Um monge perguntou a Te-shan Mi: "Que diríeis sobre Niu-t'ou antes de ver o quarto patriarca?" "Quando o outono chega, as folhas ficam amarelas e caem." "Que sobre ele depois de o ver?" "Quando a primavera chega, os prados estão verdes." Tien-chu Shan à primeira questão: "Uma aldeia solitária longe das habitações humanas; uma montanha remota raramente frequentada por visitantes amigos." À segunda: "A brisa de outono sussurra através dos bosques de pinheiros ao longo do caminho da montanha; a lua cheia, brilhante e serena, brilha toda a noite no salão pintado." Hsiang-t'ien Ch'ing à primeira: "O vinagre atrai as moscas." À segunda: "A casa está deserta, e não há sombra de um ser vivo." Pao-feng Ch'ing à primeira: "Ele é outro plebeu." (Literalmente, Ching-shan e Pien-tsu.) À segunda: "O seu rosto e cabeça estão cobertos de sujidade e cinzas." Aqueles que desejam saber o que é o Budismo Mahayana ou o que é realmente significado por Vazio (sunyata), fariam bem em ponderar estas observações dadas pelos antigos mestres sobre o propósito da entrevista Niu-t'ou e Tao-hsin.

[1] Da sua obra Fa-yü, Vol. XXIII.

[1] Isto é, antes do mundo evoluir.

[1] O seguinte é o verso de Ippen: "Quando a mente que abandona o corpo é abandonada, / O mundo deixa de ser perturbador. / Onde vivo envolto na túnica preta do monge."

[1] Lu-shan, XVI.